

TOME XXII

1er Trimestre. 1949

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE



TOME XXII

1949

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXII. 1er trimestre 1949.

Note liminaire.

Plusieurs ont noté déjà la coïncidence entre le mouvement œcuménique ou, pour mieux dire, le mouvement unioniste et le retour aux sources chrétiennes. Le Prof. Alivisatos, l'œcuméniste grec, parlait jadis de la nécessité d'un retour à la théologie ancienne dans l'Orthodoxie pour le travail d'unité. Récemment encore, le P. Florovsky (cfr plus loin p. 75) *parlait, dans le même sens, d'une période « néopatristique » qui s'instaure dans l'Église. Il est patent aussi que, dans le monde catholique, « retour aux sources » et « œcuménisme » vont de pair, et que ceux qui sont engagés dans l'une de ces voies ne tardent pas à rejoindre l'autre.*

Un courant nouveau s'est dessiné dans la théologie protestante, qui rajeunit singulièrement aussi la pensée religieuse, et éveille l'idée d'une communion plus grande. Il s'agit d'une « théologie biblique », dont les principaux représentants sont à compter parmi quelques savants anglicans, et des protestants suisses à tendance spirituelle. Elle consiste à retrouver à l'intérieur même de la Bible, de l'Ancien Testament surtout, les principes fondamentaux de la typologie chrétienne, les différentes époques de l'histoire d'Israël ayant été, les unes par rapport aux autres, complémentaires et prophétiques. Le Messie venu, cette manière, jusque là discrète, de retrouver les figures imparfaites des événements eschatologiques dans d'autres figures plus parfaites (p. ex. l'exode d'Égypte et le retour de Babylone) a pris subitement des proportions grandioses, et les apôtres, sous la motion de l'Esprit de la Pentecôte, ont fait jaillir avec force cette divine typologie. Cette « exégèse patristique »

avant les Pères, alors que le Christ n'était que pressenti, est certainement une recherche de la trace de Dieu dans l'humanité, et comme telle, elle est souverainement bienfaisante. L'écho des premières manifestations de cette théologie a, dans le monde catholique, été accueilli chaudement par beaucoup. Que tous les chrétiens se penchent amoureusement sur leurs Saints Livres, ils ne pourront en retirer que des fruits d'unité !

C'est dommage pourtant que ces mouvements n'aient devancé l'opinion d'une quinzaine d'années ! Plusieurs jettent aujourd'hui la pierre à Claudel d'avoir fait, en parlant de la Bible, une exégèse qui se moque de l'exégèse. Si, dans sa faim de comprendre l'Écriture, le poète avait trouvé jadis, parmi les théologiens, des gens capables de lui donner ce qu'il cherchait, il se serait vraisemblablement fait disciple et ne se serait pas enfoncé dans l'anti-scientisme qu'on lui reproche. On lui jette aujourd'hui, transformé en pierres, le pain qu'on aurait dû lui servir autrefois, et la faute n'en est pas à lui seul s'il s'est aventuré dans une interprétation parfois trop personnelle et trop fantaisiste. Faut-il rappeler ici — et non seulement pour Claudel — la profession de foi du Concile de Trente, que chaque prêtre doit émettre au moins une fois dans sa vie, et qui engage à ne recevoir jamais et n'interpréter l'Écriture que selon le consentement unanime des Pères ? On peut chicaner — et on s'empressera de le faire — sur le mot « unanime », mais peut-on dire que le temps des Pères étant révolu, la préférence du chrétien doit aller aux méthodes plus modernes ? La pensée humaine est toujours divisée en deux camps, celui des conservateurs et celui des libéraux. Les libéraux d'hier deviennent quelquefois les conservateurs d'aujourd'hui, et alors, la roue tourne. Dans cette gyration, l'Église reste toujours éternellement jeune, et égale à elle-même. L'Écriture ne vieillit pas. Les Pères non plus. Mais les méthodes théologiques, qui appartiennent aux théologiens, peuvent changer, alterner, se remplacer au besoin quand l'une d'elles est fatiguée.

XXX

Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam.

I

Le congrès d'Amsterdam de 1948 a été l'assemblée constituante de ce qui est appelé Conseil œcuménique des Églises. Ce fut à la fois un achèvement et un commencement : l'*achèvement* d'une longue préparation, plus longue que l'on ne l'aurait cru, et que les péripéties de notre époque troublée étaient venues compliquer ; un *commencement* parce que là fut créé un nouvel organe de la conscience et de l'action œcuméniques. Le sens et la signification du congrès d'Amsterdam ne se révèlent que dans cette perspective historique : il est une étape, un moment d'un processus qui n'est pas encore achevé.

Laissons comme hors de propos, la préhistoire du Conseil œcuménique. La décision d'en créer un a été prise aux congrès d'Oxford et d'Édimbourg en 1937 et confirmée à une conférence spéciale réunie à Utrecht en mai 1938. C'est alors qu'on rédigea et approuva une « Constitution » provisoire

(1) L'article du R. P. G. FLOROVSKY que nous publions avec reconnaissance et à titre documentaire, exprime un point de vue original et intéressant, mais si intentionnellement confessionnel et même personnel, que les réserves d'usage dans une revue catholique semblent inutiles. Une simple remarque suffira relativement au mot « catholique ». L'auteur ne l'emploie jamais dans le sens que lui donne l'Église. Il lui donne tantôt le sens d'« antiprotestant » qu'il explique brièvement dans le texte et qu'il y met parfois entre guillemets, tantôt celui qu'entend la théologie orthodoxe. Nous indiquons celui-ci en traduction française par des guillemets que nous nous approprions par une note. (N. d. l. R.).

du Conseil, qui après des amendements peu essentiels fut confirmée et entra en vigueur à Amsterdam.

Faisons remarquer aussitôt comme très important que la nouvelle organisation a un caractère consultatif et que, ne possédant aucun pouvoir canonique et aucun autre mandat que le consultatif, elle n'est pas un organe de gouvernement. Les sections 3 (Fonctions) et 4 (Autorité) de la « Constitution » le disent sans équivoque possible.

L'idée de base et le but sont donc parfaitement clairs. Le Conseil est un organe de consultation et de collaboration ; il est un lieu pour l'échange d'idées et pour la discussion en commun des questions de controverse et de brûlante actualité qui possèdent un intérêt général.

Il faut donc décrire et évaluer le Conseil œcuménique dans des catégories *dynamiques* plutôt que *statiques*, comme un processus plutôt que comme une institution. Pareille interprétation de la Constitution est délibérément soulignée dans une résolution spéciale du congrès d'Amsterdam (laquelle ne fait en somme que répéter une disposition prise par le Comité provisoire à *Buck Hill Falls* en avril 1947). Le Conseil œcuménique décline résolument toute prétention à être ou à devenir une organisation super-ecclésiastique, ainsi qu'à exercer quelque pouvoir que ce soit à l'égard des Églises-membres. Sans doute le Conseil peut-il parler au nom des Églises, mais alors et dans la mesure seulement où il y est spécialement mandaté. En tout cas, — et la pratique l'a déjà prouvé, — le Conseil ne fait pas plus que de recevoir *(receive)* une certaine rédaction de texte ou un rapport *(statement* ou *report)* et que de les *transmettre* à l'examen des Églises pour qu'elles en tirent les conclusions utiles ; ce sont elles encore qui devront éventuellement prendre, d'après leur propre jugement, sous leur propre responsabilité et en vertu de leur propre autorité, les mesures « correspondantes » et entreprendre des actions « correspondantes » *(commended to the*

Churches for their serious consideration and appropriated action).

Ainsi donc tout travail du Conseil a, tant dans son idée que dans son intention, un caractère préliminaire et inchoatif ; il n'anticipe ni ne prédétermine l'issue finale de l'affaire. Ce n'est toujours qu'un commencement, qu'une proposition, qu'une initiative, qu'une invitation. Ainsi par exemple, le sens authentique et plénier de ce qu'il serait plus juste d'appeler au lieu de résolutions, les « témoignages » et les « formulations » d'Amsterdam *(findings and statements)*, se révélera seulement dans les échos que leur feront les Églises elles-mêmes et les actions qu'elles entreprendront. Actuellement ces « déclarations » ont plutôt le sens d'une question ou d'un appel ; il est difficile de rendre avec exactitude le sens du mot anglais *challenge* ; inévitablement brèves, elles ont besoin d'être encore explicitées et interprétées.

En tout cas la « Constitution » du Conseil n'est pas un document théologique ; elle est seulement pour ainsi dire un directoire (une *By-Law).* Quant aux rapports des commissions d'Amsterdam, ils ne sont, en dernière analyse, rien de plus qu'un programme pour une discussion ultérieure, une espèce de *Terms of Discussion.* Sans doute obligent-ils et incitent-ils à une interprétation théologique, et leurs auteurs avaient-ils certainement des prémisses théologiques ou confessionnelles bien définies ; mais, encore une fois, chacun d'eux avait-il les siennes propres. Le sens des conclusions d'Amsterdam sera indubitablement compris de différentes façons en fonction des prémisses et des étalons confessionnels de chaque Église (et de ce qu'exprime le mot *Background,* difficile à traduire). Il est sûr que tous ne liront pas la même chose dans le même texte. Toute réunion œcuménique et tout document œcuménique sont toujours une espèce de carrefour où se croisent beaucoup de chemins ; ils sont encore une sorte d'écheveau de fils entremêlés. Croisements et

entremêlements sont de plus beaucoup plus compliqués qu'on le croirait de prime abord. Les rencontres œcuméniques et les chocs d'idées qui s'y produisent, permettent mieux que toute autre méthode parfois plus simple (sinon simpliste), de comprendre cette complexité créée par la vie. On pourrait peut-être exprimer la chose encore ainsi : la collaboration œcuménique et les énoncés œcuméniques ne lient et n'obligent personne, du moins d'une façon univoque et définitive.

Tout ceci est évidemment mon opinion et mon impression personnelles, ma compréhension et mon attitude envers cette chose. D'autres, dans un autre contexte confessionnel, s'exprimeront sans doute autrement ou diront même autre chose. Mais moi non plus, je ne vais pas jusqu'au bout de ma pensée vu la brièveté du temps et l'exiguité de place dont je dispose, et aussi parce que je suis convaincu de l'état d'ébauche dans lequel se trouve mon sujet.

Au fond je m'efforce de répondre à une question spéciale et de le faire à moi-même d'abord. Cette question peut être formulée ainsi : y a-t-il place pour des théologiens orthodoxes, surtout pour des représentants mandatés (mais loin d'être plénipotentiaires) des Églises orthodoxes locales, dans un mouvement, et un mouvement encore organisé au point d'en être presque une organisation, dont les initiatives et la direction appartiennent à des « protestants » (mot pris dans le sens large qui accepte l'acquis de la Réforme) ? Peut-on attendre quelque profit et quelque succès d'une pareille participation ? Les pusillanimes et les méfiants y ajouteraient volontiers : une pareille participation n'indique-t-elle pas une sérieuse confusion des notions ecclésiastiques, une conscience ecclésiastique branlante et incertaine, un abaissement des critères ecclésiastiques, une acceptation aprioriste et injustifiée des principes et des mesures de ce qui est appelé Réforme (que des voix, même protestantes, appellent parfois, bien que rarement, déformation) ?

Je n'hésite pas à répondre affirmativement à toutes ces questions. Oui, il y a place pour l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique ; elle y a une tâche propre et incontestablement utile. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il n'y ait à cela de difficultés ni non plus de danger sérieux. Le travail œcuménique connaît aussi sa « voie étroite » et sa « porte étroite ». Le tout est de ne pas se laisser entraîner sur les voies larges, lesquelles à titre de tentation et de scandale ne manquent pas non plus dans le monde « catholique ».

Comme je ne me flatte pas d'échapper à une interprétation fausse de mes dires, je crois devoir y revenir. Je comprends la participation au Mouvement œcuménique comme une participation à la conversation ou au colloque œcuménique, et je considère pareille participation non seulement comme permise et possible pour les orthodoxes, mais encore comme un devoir direct découlant de l'essence même de la conscience orthodoxe et de l'obligation qui incombe à la véritable Église de témoigner sans relâche partout « dans les synagogues, devant les rois et les princes ». Comment croira-t-on à moins d'avoir entendu ? Et comment entendra-t-on sans prédication ? Cette sentence apostolique est bien à sa place ici.

Je vois la participation orthodoxe au Mouvement œcuménique dans la ligne de l'action missionnaire. L'Église orthodoxe est spécialement appelée à une part dans l'échange œcuménique d'idées précisément parce qu'elle se sait la gardienne de la foi apostolique et de la Tradition dans leur intégrité et leur plénitude, et être dans ce sens la seule véritable Église ; parce qu'elle a conscience de posséder le trésor de la grâce divine par la continuité du ministère et la succession apostolique ; parce qu'enfin elle prétend ainsi à une place extraordinaire dans la chrétienté divisée. L'Orthodoxie est la vérité universelle, la vérité pour le monde entier,

pour tous les temps et tous les peuples. Voilà les raisons pour lesquelles l'Église orthodoxe est appelée et est obligée de témoigner de la vérité du Christ toujours et partout, devant le monde entier.

Si je définis comme missionnaire la tâche et le caractère de la participation orthodoxe au Mouvement œcuménique, je ne l'entends pas dans le sens de propagande directe ou de prosélytisme. Cela me semble clairement découler de ce que je viens de dire. Mais à la conviction intérieure que l'Orthodoxie est l'immuable vérité, vient s'ajouter une considération d'ordre formel, laquelle défend de ranger, ne fût-ce que de l'extérieur, l'Orthodoxie parmi les confessions ; il s'agit de son antiquité et de sa fidélité à la Tradition.

Le théologien orthodoxe ne se sent pas perdu au milieu de ses collègues à pensée ou à foi différentes des siennes, même quand ils sont la majorité ; et ceci précisément parce qu'il connaît sa fidélité à la tradition apostolique et qu'il expose devant ses collègues non orthodoxes non pas ses propres conjectures ou essais, non pas des opinions théologiques, mais l'indiscutable et l'immuable doctrine de l'Église universelle. Ce n'est jamais non plus d'un point de vue confessionnel spécial qu'il se fait le protagoniste ; il n'a d'ailleurs pour cela pas d'appui du genre des XXXIX Articles anglicans ou de la *Confessio Augustana* ou encore du Catéchisme de Heidelberg. Mais il se réfère directement ou indirectement aux conciles œcuméniques et aux Saints Pères, c'est-à-dire à des autorités et à des instances qui dépassent essentiellement les plans des désaccords historiques et qui doivent avoir une valeur déterminante pour tout chrétien.

Une pareille position nous ramène aussi au « terrain commun », autrement dit à l'« Église indivise ». Le théologien orthodoxe peut et doit représenter moins l'« Orient » contemporain que l'antiquité œcuménique elle-même. Voilà pourquoi jamais il ne se rangera avec ceux qui représentent

nécessairement seulement l'actualité, ou le passé récent, ou même quelque chose de plus ancien, mais qui est déjà touché de provincialisme à cause de la désagrégation de l'unique Tradition. L'antiquité est importante, il va de soi, plus par son caractère intégral, synthétique, que par son ancienneté. L'Orthodoxie exprime dans l'économie de l'œcuménisme le moment patristique. En tout cas, c'est seulement ici que l'Œcuménisme orthodoxe trouve sa justification et son sens. La référence aux courants contemporains de la théologie « orientale » (ou plutôt russe) ne peut avoir jamais qu'un sens subordonné, limité et pas toujours positif.

On voit donc que l'Orthodoxie et son théologien ont une responsabilité spéciale : si le monde a perdu le chemin de la foi et si chez les chrétiens eux-mêmes la pureté de la foi a été voilée, une part considérable de la faute revient aux orthodoxes, lesquels oublient si souvent le caractère universel de la foi qui leur a été confiée et qu'ils confessent. L'Église est appelée non seulement à enseigner ses enfants mais aussi à témoigner devant ceux de l'extérieur qui l'ont quittée.

Une dernière question s'élève maintenant, une question qui n'est pas seulement du ressort de la pratique pastorale ou de la psychologie pédagogique. Le milieu œcuménique est-il un champ propice pour un pareil témoignage et le Mouvement œcuménique ainsi que la part que les orthodoxes y prennent, sont-ils un moyen convenable et sûr pour témoigner ? Ne serait-il pas mieux, plus simple, plus raisonnable de se mettre à l'écart, de parler du dehors, de souligner dès l'abord l'incompatibilité dernière des prémisses initiales ainsi que la divergence essentielle dans la formulation des tâches et des buts finaux ?

Cette question est trop complexe et trop délicate pour pouvoir être traitée brièvement ; il serait d'ailleurs impossible de la discuter à fond ici. Mais la réponse est simple et spirituellement convaincante, sans que de longues preuves

et une analyse fouillée soient nécessaires. L'authentique prudence pastorale exige incontestablement le témoignege œcuménique et précisément sous sa forme concrète de recherche.

Il suffira de souligner deux choses qui ne sont pas peut-être parmi les plus importantes. Premièrement, il n'est certes pas difficile de rejeter la Réforme dans ses aspects historiques, mais il est impossible d'en faire de même avec le ou les problèmes qui ont été soulevés et discutés depuis l'époque de la Réforme en Europe. Ceci est vrai même quand les solutions « protestantes » qu'ils ont reçues sont décidément à écarter. Il faut au contraire refaire en entier le chemin de cette problématique avec une entière attention et sympathie, et, de l'intérieur, la hausser et l'amener à l'évidence des solutions catholiques. Chose impossible à faire du dehors en qualité d'observateur, et possible seulement pour un compagnon de route et pour un convive. Chose particulièrement vraie de nos jours où se fait une revision approfondie des positions protestantes et où l'on redécouvre des espaces et des profondeurs oubliées.

Dans une telle attitude il n'y a ni astuce ni condescendance. Les participants orthodoxes du Mouvement œcuménique n'ont jamais caché le caractère extraordinaire de leur position et de leur état de conscience, ils ne l'ont fait ni à Lausanne ni à Édimbourg. Ce caractère extraordinaire n'est un secret pour personne ; d'ailleurs il n'y a rien à cacher ici. Chacun sait à l'intérieur du Mouvement œcuménique que pour les orthodoxes l'Orthodoxie est la plénitude et la vérité immuable, non pas un des types variés et également justifiés (types « culturels-psychologiques ») du christianisme. Le dialogue fraternel n'en est pas rendu *spirituellement* impossible.

Nous en arrivons au second point. Aussi terne que soit la rédaction de la « base » du Mouvement œcuménique, elle marque, pour autant qu'elle est acceptée sincèrement et

sérieusement (chose qui ne peut être mise en doute), une limite d'une importance majeure et d'une profondeur mystique authentique. La foi dans le Christ comme Dieu et Sauveur, unit réellement ceux qui la gardent et la confessent ; elle le fait d'une façon psychologique, mais encore aussi à une profondeur qui dépasse celle-ci et est incompréhensible. Nous ne pouvons exprimer cette unité en une formule logique adéquate ; le fait même de l'unité, lui, est hors de doute et de toute contestation. L'accord sur les fondements de la foi, fût-il très incomplet et pas toujours univoque, unit les hommes non seulement subjectivement sur le plan de l'« unanimité » humaine, de l'affinité d'âme, mais de plus il trace objectivement même un certain cercle ontologique qui fait que ceux qui se tiennent à son intérieur sont par là séparés d'avec le monde extérieur et ténébreux, d'avec tout ce qui est étranger à la Croix et qui ne reçoit pas du tout le Christ Seigneur et Sauveur. On ne peut pas, en effet, n'être que subjectivement avec le Christ dans l'amour et dans la foi. Il y a ici un mystère et un problème ecclésiologique très profond. Je sais bien que je le dessine sans relief et le décrit d'une façon très peu précise et intelligible. Tel quel cependant, il justifie complètement sur le plan pratique la réflexion et l'action communes des chrétiens, et donne à celles-là une valeur dont il est impossible de rendre un compte exact dans des catégories purement psychologiques. Malgré toutes ces déficiences une telle action œcuménique chemine sur la voie de l'unité et de la réintégration de la chrétienté.

Dans cette action, il faut nettement distinguer le *but final* et la *tâche immédiate*. Les confondre serait dangereux et peu clairvoyant. Accomplir, quand c'est possible, la tâche immédiate n'est pas encore atteindre le but. La tentation de l'oublier est toujours présente. La communauté œcuménique ne peut être prise pour la « réunion des Églises ». Et avec ça elle possède un certain sens positif bien que sa signification

définitive dans l'économie générale de l'unité chrétienne ne soit pas encore visible. D'autre part il ne faut pas non plus faire du but final une tâche immédiate, car cela ne conduirait qu'à un utopisme fallacieux, tantôt optimiste, tantôt pessimiste. Dans les deux cas, il y aurait manque de jugement historique sain et de sens de la réalité.

Je le répète : je parle d'un point de vue orthodoxe et j'exprime une opinion personnelle. Parmi les œcuménistes il y en a, peut-être, peu qui seront d'accord avec moi ; il y en a beaucoup qui sans doute voient et apprécient les choses tout à fait autrement. Rien d'étonnant à ce que les protestants le fassent à leur point de vue (si toutefois il en existe un d'univoque, ce dont il est permis de douter), le contraire serait surprenant. Mais il n'y a aucune raison de considérer l'estimation « protestante » de l'œcuménisme comme la seule légitime et, pour ainsi dire, « authentique » sur le plan réel non pas sur celui des conjonctures et des besognes humaines. Il serait donc possible que, dans l'économie divine de l'histoire chrétienne, le Mouvement œcuménique conduise à des buts tout différents de ceux que les œcuménistes « protestants » entrevoient, et que l'interprétation orthodoxe, inspirée qu'elle est d'une vision plus adéquate de l'Église et d'une part plus intime dans son mystère, pénètre, par contre, profondément dans les arcanes de la Providence divine.

Encore une fois : je parle d'œcuménisme dans une perspective *dynamique* et je ne ferme pas les yeux sur les fautes, les lacunes et même les illusions de l'empirie œcuménique ; je ne parle même pas de ce pour quoi le Mouvement œcuménique se prend ou se prétend lui-même ; il y a là beaucoup d'insuffisant, de simplement erroné ou de prêtant à erreur. J'expose ce que le Mouvement œcuménique pourrait être, pourrait devenir, si le témoignage « catholique » (1) y pénétrait

(1) Les guillements sont nôtres.

de différentes façons : comme ferment, catalyseur, avertissement, frein, *veto* ou au moins un *non possumus*, lequel serait dit, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur, non pas par une simple condescendance ou tolérance, mais dans un esprit d'amour et de fraternité.

Je peux me tromper dans cette appréciation, mais jusqu'à présent je n'ai pas de raison pour la mettre en doute. Quoi qu'il en soit, le Seigneur de la moisson, lui, laisse prudemment pousser la zizanie avec le bon grain jusqu'au jour voulu, pour ne pas entraver la germination et la poussée de celui-ci. Je dis : même la zizanie ; l'œcuménisme n'étant pas pour moi une mauvaise herbe, je conclus *a fortiori*.

II

A Amsterdam les représentants orthodoxes étaient moins nombreux qu'attendu. Des quatre-vingt-cinq places prévues par la constitution d'Utrecht, vingt-cinq seulement furent occupées. Rien que deux Églises locales avaient nommé leurs délégués officiels : le Patriarcat œcuménique (Constantinople et la diaspora d'Europe occidentale et centrale, ainsi que d'Amérique) et l'Église du royaume de Grèce ; il faut y ajouter les représentants du diocèse roumain aux États-Unis. D'autres Églises du Proche-Orient avaient d'abord donné leur adhésion au Conseil œcuménique, mais n'envoyèrent pas de délégués à Amsterdam pour différentes raisons, tout en ne retirant pas leur consentement. Le patriarcat de Moscou déclina l'invitation. La question de la participation au Mouvement œcuménique en général et à la conférence d'Amsterdam en particulier, fut discutée en juillet dernier à Moscou, lors de la conférence des chefs et des représentants des Églises autocéphales orthodoxes ; la résolution concernant la non-participation a été signée par les représentants des Églises russe, géorgienne, serbe, roumaine,

bulgare, polonaise, albanaise et du patriarcat d'Antioche (les délégués d'Antioche représentaient aussi le patriarcat d'Alexandrie).

Il serait hors de propos d'analyser et d'apprécier ici la résolution moscovite (elle fut accompagnée d'autres résolutions concernant, elles, la hiérarchie anglicane et le Vatican, ainsi que d'un appel aux chrétiens du monde entier) (1) ; c'est là un sujet spécial qui n'est pas organiquement lié à la conférence d'Amsterdam elle-même. Cependant un point important est à remarquer. La résolution semble être énoncée conditionnellement : le Mouvement œcuménique est condamné « dans sa ligne actuelle », et donc la possibilité d'une revision de la position et d'un accord ultérieur n'est pas exclue. Certains milieux œcuméniques ont adopté cette interprétation. Mais une lecture attentive fait résolument rejeter une telle version optimiste : par « ligne actuelle » on comprend précisément l'organisation du Conseil œcuménique... Il faut donc considérer la résolution moscovite comme définitive.

De fait la chose a de l'importance : la résolution de Moscou enlève pour longtemps à la majorité des Églises orthodoxes locales, la possibilité de participer au travail et au Mouvement œcuméniques. Et puis elle apporte une nou-

(1) Fait curieux : en plus du texte de l'Appel publié dans le numéro spécial du *Journal du patriarcat de Moscou*, il en existe un autre provenant sans doute d'une source bien informée. Il a été publié (on ne sait pourquoi) en traduction française dans le *Synodikon* de l'église de l'Assomption auprès du cimetière de Saint-Geneviève du Bois, registre I, septembre 1948, édition appartenant à un groupe de clergé de la juridiction du patriarcat de Moscou. Ce même texte circulait pendant le congrès d'Amsterdam. Plusieurs alinéas y sont consacrés au Mouvement œcuménique pour le rejeter dans les termes les plus tranchants et les plus catégoriques. L'origine et l'autorité de cette rédaction sont sujettes à caution ; leur contenu répond cependant aussi bien à la résolution officielle qu'aux rapports qui leur ont servi de fondement.

velle division dans le monde orthodoxe selon qu'on participe ou non au Conseil œcuménique.

On peut se demander si la participation orthodoxe en général ne s'en déprécie pas et si elle n'en perd pas son caractère et son sens de « représentation ». Les quelques Églises locales peuvent-elles représenter tout le monde orthodoxe ?

La question semble justifiée, mais en réalité il y a ici une difficulté imaginaire, surtout quand on s'en tient au point de vue formulé plus haut. En l'occurrence que peut bien vouloir dire « représentation » ? Il est bon de se rappeler maintenant que dès le début, c'est-à-dire dès la Constitution d'Utrecht, la représentation orthodoxe au Conseil œcuménique était formulée globalement sans une distribution définitive des places entre les différentes Églises ; l'Église russe ne pouvait alors entrer en ligne de compte pour des raisons qui sont obvies (de ce temps là, les invitations étaient en général adressées d'abord aux « Églises » qui avaient participé déjà aux Mouvements *Foi et Constitution* et *Vie et Action*). En d'autres mots on avait en vue la représentation de la confession orthodoxe plutôt que des différentes Églises. Il était important d'assurer une voix à l'Orthodoxie et non pas la représentation d'intérêts et de points de vue locaux. En un certain sens c'était reconnaître tacitement la position particulière et extraordinaire de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. Dès le début on faisait pour les orthodoxes exception au principe général de représentation *territoriale* en faveur du principe (ou de la méthode) *confessionnel*. Moscou le prit alors pour un manque d'attention ou un signe de mépris. Le sens réel en était diamétralement opposé. L'unité du point de vue orthodoxe semblait si évidente qu'elle mettait à l'arrière-plan la distribution territoriale. Chacune et toute Église locale était censée pouvoir suffisamment représenter l'Orthodoxie. Les Églises luthériennes, par exemple, avaient insisté pour que leur fût

appliqué le même principe a-territorial parce que leur intérêt portait non pas sur la satisfaction de prétentions locales, mais sur l'expression adéquate du principe confessionnel.

Sans doute le critère territorial ne doit-il pas être tout à fait rejeté ou oublié. Cependant, quand dans l'Orthodoxie il reçoit trop d'accent, il ne peut que témoigner d'un particularisme maladif et de l'affaiblissement de la conscience d'universalisme. En tout cas la limitation et le rétrécissement de la représentation orthodoxe ne peuvent empêcher le but premier et immédiat : le témoignage précis et vrai de l'Orthodoxie elle-même devant le monde non-orthodoxe. La plénitude territoriale n'y est pas absolument indispensable. Des témoins même peu nombreux mais fidèles, de la conscience et de la tradition orthodoxes n'en diront pas moins que s'ils étaient nombreux ou tous réunis, à condition de parler de l'Orthodoxie et de ne pas tomber dans le « protestantisme de la tradition locale » (l'expression est de Vladimir Soloviev et a en vue le schisme des vieux-croyants de Russie). Saint Irénée de Lyon le dit clairement : « car la force de la Tradition est une ». Le critère de base est l'immuabilité de la Tradition apostolique, non pas l'accord empirique d'une majorité territoriale. Bien sûr on ne peut ne pas déplorer la sortie de plusieurs Églises (nombreuses ou pas) de la conversation œcuménique, elle est une perte réelle et douloureuse ou bien une lacune. Mais ceux qui participent à cette conversation n'en perdent ni le droit ni le devoir de remplir leur mission, laquelle n'en devient elle-même pas plus difficile en principe.

Tout dépend de la façon dont on comprend la vocation orthodoxe dans le travail œcuménique et de ce qu'on en attend. Ce sont la compétence véritable, l'authenticité orthodoxe, la représentation non pas des intérêts locaux mais de la base de la foi, qui doivent l'emporter. Certaines craintes sont néanmoins légitimes ici. La tentation du provincialisme et

de la « Tradition locale » guette toujours et est toujours forte. Mais on la surmonte moins par l'accord de provincialismes locaux que par l'attisement de l'esprit d'universalité et par l'examen de conscience qui prend pour point de mire la conscience constante de l'Église.

A ce point de vue la représentation orthodoxe à Amsterdam n'a peut-être pas été suffisante dans la mesure où elle n'a pas été assez active ou aggressive. La voix orthodoxe ne s'y fit peut-être pas entendre avec une insistance, une force et une fréquence suffisantes, mais le petit nombre des orthodoxes n'y fut pour rien. Une délégation nombreuse aurait pu être trop silencieuse aussi, pour des raisons diverses. Ce qui importe à l'heure présente n'est pas le grand nombre, mais la fermeté, la décision, le zèle et la profondeur, toutes choses qui exigent l'ardeur et la pureté de la foi bien plus qu'elles ne dépendent des conditions géographiques et ethniques. Et puis Amsterdam, comme toute rencontre œcuménique d'ailleurs, n'est que le début d'une discussion, non pas son terme. Les questions sont posées ; les réponses seront données moins par les participants au congrès que par les Églises, leurs pasteurs et leurs fidèles. Voilà d'où dépendent le succès ou l'échec. Les intérêts locaux n'ont qu'à reculer à l'arrière-plan quand ce sont les bases mêmes de la foi et de l'espérance chrétiennes que l'on discute. L'arrière-plan n'est sans doute pas négligeable non plus, mais le secondaire n'est pas à mettre en avant.

Sur le plan pratique l'absence de certains pays et nations est plus qu'une simple lacune géographique ; elle est un rétrécissement essentiel du champ d'action (ce qui ne veut pas nécessairement dire du champ de vision ou de l'horizon). Il est évident toutefois que c'est avant tout le désaccord sur les principes, non pas les déficiences territoriales, qui le produit. Le « rideau de fer » lui-même est tissé de principes, avec la matière impondérable des idées, des con-

victions, des contre-convictions (et aussi peut-être des préjugés). Ce sont là les obstacles impondérables dont le Mouvement œcuménique doit inévitablement tenir compte.

III

Aucun participant d'un congrès œcuménique ne pourrait en faire une relation complète. Les réunions publiques et plénières ne sont pas le lieu du travail véritable ; celui-ci se fait plutôt dans les sections et les commissions ; et personne n'a le don de bilocation. Dans les comptes rendus officiels il est d'habitude peu ou pas du tout parlé des réunions des sections. Il en résulte que le tableau est incomplet et surtout pauvre en couleur. Les résolutions et les rapports sont cités, mais le processus même du travail en commun ou du raisonnement à haute voix échappe souvent dans le feu des discussions et s'oublie, tandis que c'est en lui que se concentrent toute la vitalité et la force. Seule la texture vivante rend la conclusion de la conversation intelligible jusqu'au bout ou, mieux encore, en découvre le sens authentique.

En ce qui concerne les généralités de la conférence, je pense que je ne pourrai guère ajouter à ce qu'en ont donné les relations que les revues spécialisées ont déjà publié ou publieront. Force m'est de me limiter à la seule section à laquelle j'ai pris part. Je commenterai les autres peut-être une autre fois.

Pour le monde extérieur ce sont les conversations sur « le désordre de la société » ou sur « le désordre international » ou peut-être encore sur « l'attitude chrétienne envers les juifs » qui présenteront le plus d'intérêt. Je ne veux pas le nier, non plus que l'incontestable acuité de ces problèmes. Et pourtant, pour les destinées du Mouvement œcuménique, c'est la discussion de la question fondamentale et théologique sur l'Église — « l'Église universelle dans le dessein de Dieu », qui revêtit la plus grande et foncière importance.

Je ne paraphraserai pas le rapport de cette section qui est déjà publié. Qu'il me suffise de rappeler que la rédaction définitive du rapport livrée au public, est le résultat d'un long échange de vues dans la section elle-même, dans la commission préparatoire et dans une commission spéciale de rédaction. Somme toute elle est la dixième rédaction (et je ne suis pas encore sûr d'avoir sous la main tous les documents intermédiaires). Ce travail de rédaction n'a pas été un simple exercice de style, mais une réflexion théologique en commun (surtout dans la commission de rédaction).

Une question de méthodologie se posa d'abord : pouvait-on, devait-on s'en tenir à la manière œcuménique devenue coutumière, qui est de marquer les points d'accord et de désaccord entre les confessions dans des questions de détails ? Ou bien pareille méthode ne devait-elle pas empêcher la précision du diagnostic et conduire à une déformation de perspective ? Il y eut pas mal de défenseurs de la méthode éprouvée, mais on réussit quand même à la remplacer par une autre. Au cœur du rapport se trouve le témoignage d'un désaccord profond, non pas dans les questions de détail ou mieux dans une question prise séparément, mais dans l'ensemble de la doctrine théologique.

Le document entier en acquiert une sincérité et une précision nouvelles ; elles furent maintenues malgré les tentatives de les voiler par de la phraséologie. On aurait certainement pu dire plus et plus clair. Il est peu probable cependant qu'on aurait pu le faire tous ensemble. La précision dans la formulation et spécialement difficultueuse de nos jours quand beaucoup de théologiens « protestants » confessent ouvertement des vues « catholiques » et retournent à la tradition des Saints Pères et au sens direct de la Parole de Dieu. La netteté de la terminologie en souffre (surtout en anglais). Finalement, malgré des résistances venant de différents côtés, les deux termes furent conservés, ne fût-ce qu'entre guillemets et munis de notes.

La raison fondamentale du désaccord est exprimée d'une façon on ne peut plus directe : c'est la succession apostolique (entendue dans sa compréhension et son sens entiers). Ce n'est pas là encore une fois une question particulière ; c'est l'incompatibilité de deux façons totales de comprendre le christianisme et l'Église. Le tout est exprimé iréniquement et sans voile. Pareille perspective permet de bien assigner leur place aux accords et aux points de rencontre. Les désaccords, eux, sont brièvement et sans réticence énumérés au milieu de la sphère d'accord bien délimitée. Mais il n'y a peut-être qu'un théologien compétent qui pourrait immédiatement découvrir la richesse de sens de ces formulations brèves. Cette convergence de vues dans des traditions confessionnelles séparées est en tout cas caractéristique de notre époque. La langue du rapport n'est, il va de soi, pas toujours familière pour un théologien « catholique ».

De l'ensemble il résulte un programme suffisamment équilibré pour permettre une discussion ultérieure et la recherche de la vérité. « Bien que nous ne puissions arriver à un accord parfait (*fully meet*). Notre-Seigneur ne nous permettra pas de nous détourner les uns des autres ». Cette phrase, tout comme sa pareille dans le message général de la conférence d'Amsterdam : « Nous avons l'intention de rester ensemble », exprime la conscience profondément ressentie d'un lien mutuel, de la commune responsabilité chrétienne et de la solidarité sous le signe commun de la foi dans le Christ, Dieu incarné et Sauveur du monde, et ceci malgré une différence « très profonde ». Rien ici d'un désir d'adoucir les divergences. En ce sens Amsterdam est un grand pas en avant comparativement à Édimbourg et surtout à Lausanne. Amsterdam donne plus parce qu'elle prétend à moins. La conscience claire d'une limite infranchissable, une conscience presque tragique, est venue s'ajouter maintenant. Elle ne

laisse plus de place à un espoir utopique d'écarter les questions insolubles, ou de faire de questions qui ont durant des siècles séparé les confessions, des affaires de troisième zone (comme ce fut le cas même à Édimbourg dans la section d'études concernant la grâce). Il faut espérer que la commission théologique du département de *Foi et Constitution* préparera son monumental recueil sur l'Église dans l'esprit d'Amsterdam plutôt que dans celui d'Édimbourg, déjà dépassé.

On ne sera pas surpris des qualités du rapport d'Amsterdam sur l'Église ; elles proviennent de la haute et incontestable valeur des membres de la commission rédactrice qui en est responsable ; je cite quelques noms : Karl Barth, A. Nygren, Donald M. Baillie (St Andrews), Hans Lilje, A. M. Ramsay, Edm. Schlink (Heidelberg), Clarence T. Craig (Yale), Olivier Tomkins, secrétaire. Le texte définitif a été un peu abrégé.

Il est peut-être hors de propos de rétablir ici les omissions, mais il ne l'est pas de rappeler que dans les débats et les discussions, on souligna plus d'une fois (non pas seulement du côté « catholique ») que le nom même de Conseil des Églises est contradictoire. L'Église n'a pas de pluriel à moins qu'on n'entende par là les cellules locales d'un seul Corps, parfaitement et organiquement unies. Les « confessions » séparées n'ont donc pas le droit de s'appeler « Églises ». « Le nom même de Conseil œcuménique des Églises implique une situation qui ne devrait pas être ; nous consentons à appeler « Églises » nos dénominations en un sens que le Nouveau Testament ne pourrait jamais permettre ». On peut regretter que cette pensée soit restée inexprimée dans le texte accepté du rapport, mais il faut qu'on sache qu'elle ne fut pas oubliée lors de son élaboration.

Le rapport de la délégation de la jeunesse sur ce même thème, mérite aussi une attention spéciale. Il est comparativement court et fractionné ; il frappe cependant par son

caractère réfléchi. Son plan est différent. On y dit clairement que la nature de l'Église ne peut être comprise que d'une façon christocentrique, à partir des relations avec son Chef. On y exprime le désir d'atteindre une plus grande unité doctrinale. Sa conclusion souhaite franchement l'élargissement des cadres œcuméniques.

L'absence de l'Église catholique-romaine diminue l'œcuménisme. « La non participation de cette Église à l'assemblée du Conseil œcuménique nous donne des raisons pour nous humilier quand nous parlons du Conseil mondial comme étant œcuménique » ; et immédiatement plus loin : « il fut dit que si le Mouvement œcuménique est un *grand fait nouveau* dans l'histoire de l'Église, le Saint-Esprit fera surgir une voix prophétique qui montrera comment inclure dans le Mouvement l'Église catholique-romaine au même titre que les autres Églises confessant le Christ ». L'attitude de l'Église romaine envers le Mouvement œcuménique mériterait une étude à part. Pour beaucoup de délégués, bien que pas pour tous, le message du Cardinal-Archevêque d'Utrecht et des évêques catholiques de Hollande a été un gage réconfortant de communion et de souvenir fraternels.

Il ne convient pas à un orthodoxe de donner son avis sur l'abstention de l'Église catholique-romaine du travail œcuménique. Mais il est impossible de ne pas faire remarquer que sa participation faciliterait grandement aux orthodoxes leur tâche qui est de témoigner de la vérité catholique. D'autre part il est vrai aussi que cette collaboration compliquerait beaucoup la communion œcuménique, susciterait de nouvelles difficultés (ou plus exactement ordonnerait celles dont on a déjà pris conscience) et serait peut-être un fardeau trop lourd pour certains membres du Mouvement œcuménique.

P. S. Il n'est pas possible dans un article court et écrit à la hâte de tout dire ni de s'exprimer avec une entière exactitude. Une série de réunions œcuméniques mineures suivirent le congrès d'Amsterdam ; entre autres celle du Comité de continuation de *Foi et Constitution* devenue maintenant la commission théologique du Conseil œcuménique. Il est trop tôt pour en parler actuellement avant la publication du compte rendu officiel. On peut cependant mentionner les recueils théologiques, conçus d'après un plan très large et dont la préparation est en cours : l'« Église, (en quatre tomes), les « Formes du Culte », et l'« Intercommunion » ; ils doivent eux-mêmes préparer une nouvelle conférence de *Foi et Constitution* sur le modèle de celles de Lausanne et d'Édimbourg ; elle est prévue pour 1952.

La réunion prochaine du Conseil œcuménique avec un corps renouvelé de délégués, aura lieu en 1953, probablement sur le continent américain.

Il me faut rappeler encore une fois que je suis loin d'être d'accord avec tout le contenu des rapports et des résolutions d'Amsterdam ; j'aurais exprimé bon nombre de choses autrement, en retranchant par ci, en ajoutant par là, sans oublier cependant que ce sont là des documents œcuméniques non pas des confessions de foi orthodoxe. Il serait prématuré et utopique d'exiger de la part d'énoncés provenant d'une chrétienté divisée, aussi bien une entière orthodoxie que la précision dogmatique et un langage théologique sûr.

New-York, décembre 1948. GEORGES FLOROVSKY.

Rahab, figure de l'Église.

Or, apprends que dans cette lumière
si tranquille est Rahab...
Dante, *Paradis*, IV 118, 119.

L'ensemble de la typologie de Josué paraît d'origine purement chrétienne. Il y a cependant à cela une exception, un épisode qui par son antiquité est vénérable entre tous dans l'histoire de la typologie, et c'est celui de la courtisane Rahab. Nous sommes ici, en effet, en présence d'un thème qui tenait déjà une place dans la spéculation juive du temps du Christ. Rahab est présentée comme un exemple de la valeur salutaire des œuvres (1). Elle est douée de l'esprit de prophétie (Jos., *Ant. Jud.*, V, 1, 13), trait qui n'est pas dans l'Ancien Testament et que nous retrouverons dans les Pères. Mais, surtout, elle est présentée comme la figure des païens qui sont incorporés à l'*ecclesia*, au peuple de Dieu. Et elle est épargnée dans la catastrophe qui frappe Jéricho (2). Ce sont les deux traits essentiels que retiendra la typologie chrétienne. Elle verra dans Rahab la figure de la réalité essentielle du Nouveau Testament, qui est l'entrée des peuples païens dans l'*ecclesia* véritable et la nécessité d'appartenir à cette *ecclesia* pour échapper au jugement de Dieu. L'importance considérable de Rahab dans la typologie de l'Église ancienne semble donc tenir à la place qu'elle tenait déjà dans le judaïsme et à la typologie universaliste qui s'y ébauchait.

Le Nouveau Testament ne nous présente pas encore à proprement parler une typologie de Rahab. Mais du moins y

(1) Strack-Billerbeck, I, p. 21.
(2) *Loc. cit.*, p. 22.

tient-elle une place importante, en relation avec celle qu'elle tenait dans le judaïsme. En premier lieu, nous la voyons apparaître dans la généalogie du Christ (*Mth* I sqq.). La tradition rabbinique voyait la récompense de Rahab dans le fait qu'elle aurait des prophètes et des prêtres dans sa descendance, sans toutefois la compter parmi les ancêtres de la famille de David (1). Mais pourquoi Matthieu a-t-il retenu son nom, ainsi que celui de Ruth ? Il semble bien que ce soit pour désigner les éléments non-juifs de l'ascendance du Christ et pour souligner par là l'universalisme du salut qu'il venait apporter. Ainsi, nous aurions là une indication typologique. Rahab, aïeule païenne du Christ, apparaîtrait comme la figure des païens que le Christ devait sauver. Rahab reparaît dans la grande *haggada* de l'*Épître aux Hébreux* : « C'est par la foi que Rahab la courtisane ne périt pas avec les rebelles, pour avoir donné aux espions une sûre hospitalité » (XI, 32). Nous remarquerons que c'est le seul épisode de l'histoire de Josué que retient cette *haggada*, ce qui montre que c'était le plus connu à l'époque dans les milieux juifs. Nous voyons apparaître ici le thème de la foi de Rahab que nous retrouverons souvent . L'*Épître de Jacques*, dont les contacts avec le judaïsme sont remarquables, fait aussi allusion à Rahab : « De même Rahab, la courtisane, fut-elle justifiée par ses œuvres quand elle reçut les envoyés de Josué » (II, 25). Nous avons ici l'écho direct de la tradition rabbinique. Il est curieux de voir Rahab proposée successivement par l'*Épître de Jacques* comme modèle de salut par les œuvres et par l'*Épître aux Hébreux*, comme modèle du salut par la foi. Y a-t-il ici un élément de polémique ? En tous cas, ceci nous prouve qu'elle constituait un lieu classique dans les discussions d'alors.

Il reste que les textes du Nouveau Testament sur Rahab

---

(1) STRACK-BILLERBECK, I, 22.

ressortissent plutôt à la *haggada* morale prolongeant celle du judaïsme qu'à la typologie proprement dite. C'est avec le plus ancien auteur catholique que celle-ci va apparaître, avec l'*Épître de Clément*. La chose est d'autant plus remarquable que ce texte est d'orientation plus morale que typologique. S'il a retenu la typologie de Rahab, c'est évidemment qu'il l'a reçue de la tradition. Et ceci nous renvoie par conséquent aux premiers temps du christianisme : « C'est sa foi et son hospitalité qui ont sauvé Rahab la courtisane », lisons-nous d'abord (XII, 1). On remarquera que Clément rapproche la justification par la foi de l'*Épître aux Hébreux*, et la justification par les œuvres de l'*Épître de Jacques*. Il rappelle alors l'épisode des espions de Josué reçus et cachés par Rahab et la recommandation de ceux-ci à Rahab de réunir tous les siens dans sa maison. « Ils lui indiquèrent en outre un signal (σημεῖον), qui était de suspendre à sa maison une corde de pourpre » (1). Clément conclut alors : « C'était déclarer que le sang du Seigneur devait racheter (λύτρωσις) tous ceux qui croient et espèrent en Dieu. Vous le voyez, bien-aimés, en cette femme il n'y avait pas seulement la foi, mais le don de Prophétie » (XII, 7, 8). Le thème de l'esprit de prophétie apparaît ici, conformément à ce que l'on peut rencontrer chez Josèphe. Mais surtout nous voyons apparaître clairement la typologie de l'épisode. Rahab épargnée est la figure des hommes sauvés par le sang du Christ. Clément ajoute un trait que nous allons retrouver dans toute la tradition ultérieure : le cordon d'écarlate suspendu à la fenêtre de Rahab pour la marquer et la garder de l'extermination, figure le sang du Christ qui garde du châtiment ceux qui en sont marqués. Ce trait est caractéristique de la typologie des Pères de l'Église. Ils se plaisaient à souligner

---

(1) L'analogie a pu être facilitée par le fait que le mot grec σημεῖον, qui désigne le signe de Rahab, était appliqué par les Pères à la croix (JUSTIN, *Dial.* XCIV, I).

non seulement les analogies « théologiques » entre les deux Testaments, comme ici celle de Rahab préservée avec les nations sauvées, mais aussi les ressemblances entre certaines images : ainsi le bois de Mara rappelle le bois de la croix, l'eau de Mara rappelle celle du baptême. Ce sont les ressemblances que A.-G. Hebert appelle « illustratives » (1). Les Pères les justifiaient par le fait que rien ne devait être gratuit dans l'Écriture et que, dès lors que c'était par le moyen du bois que Dieu avait changé l'eau de Mara ou par un signe d'écarlate qu'il avait sauvé Rahab, il devait y avoir à cela une raison (2). Ce principe est contestable. Mais il faut remarquer deux choses : la première c'est que ces « signes » ne doivent pas être séparés des thèmes théologiques sous-jacents. Ils sont des repères qui servent à les indiquer. Ceci paraît tout-à-fait conforme à l'esprit rabbinique. Philon est rempli d'exemples de ce genre. Dans l'Évangile johannique, le signe des os non brisés, rapproché des jambes non brisées du Christ, n'a évidemment de sens que pour montrer que le Christ réalise la théologie de l'agneau pascal.

Dans notre passage, il est même possible qu'il y ait davantage, comme va nous le suggérer un texte de Justin où la signification théologique de l'épisode est approfondie bien davantage : « Ceux qui en Égypte ont été sauvés, tandis que les premiers-nés des Égyptiens périssaient, c'est le sang de la Pâque qui les a sauvés, celui dont on avait oint les montants et le linteau des portes. Et de même que le sang de la Pâque a sauvé ceux qui étaient en Égypte, de même le sang du Christ, préservera de la mort ceux qui ont cru en Lui... Le symbole du cordon d'écarlate qu'à Jéricho les espions envoyés par Jésus, fils de Navé, donnèrent à Rahab la prostituée, en lui disant de le placer devant la

(1) *The Authority of the Old Testament*, p. 114.
(2) HILAIRE, *Tract. Myst.*, I, 33 ; 25, 5-18.

fenêtre par laquelle elle les avait renvoyés et fait échapper aux ennemis, manifeste lui aussi le symbole du sang du Christ par qui sont sauvés les prostitués ou injustes de jadis dans toutes les nations, lorsque, après avoir reçu le pardon de leurs péchés, ils ne pèchent plus » (XI, 3-4). On voit quelle soudaine lumière jette sur l'épisode de Rahab la comparaison avec les premiers-nés épargnés. Et en vérité dans les deux cas il s'agit bien de la même réalité : celle d'un châtiment qui doit frapper tous les hommes pécheurs et auquel échappent seuls ceux qui sont marqués du signe écarlate. La couleur rouge du cordon de Rahab rappelle le sang de l'agneau sur les portes des premiers-nés des Hébreux. L'analogie est même si remarquable qu'on a le droit de se demander si elle ne correspond pas au sens littéral lui-même, comme l'a pensé Vischer, c'est-à-dire si, dans l'*intention* même de l'auteur inspiré, le détail de soi insignifiant d'une prostituée sauvée d'un massacre grâce à une corde de pourpre suspendue à sa fenêtre n'a pas été retenu parce qu'il évoquait l'épisode de la Pâque. Ce qui rend le fait encore plus vraisemblable, c'est que les deux « signes », le sang de l'agneau et le cordon d'écarlate, sont désignés l'un et l'autre dans l'Écriture par le même mot *σημεῖον* (en hébreu *oth*). Il apparaît ainsi que l'épisode de Rahab est comme une première reprise de la Pâque. Et l'Écriture n'est-elle pas cette reprise des grands thèmes du Pentateuque jusqu'à leur accomplissement dans le Christ ?

Quoiqu'il en soit, la typologie de Rahab se trouve placée du coup dans la ligne de la théologie biblique la plus authentique. Rien en effet n'est plus important que le thème du châtiment qui doit frapper l'humanité pécheresse et dont seul est exclu le juste par excellence et ceux qui sont marqués de son sang. Nous rencontrons ce thème dans l'épisode du Déluge, et Justin précisément nous expliquait que seuls, ceux qui se sont attachés à l'arche, c'est-à-

dire à la croix, ont été épargnés, Nous le retrouvons avec l'ange exterminateur, « sautant » les maisons marquées de sang de l'agneau. Ici encore la mort épargnera la pécheresse Rahab, à la fenêtre de laquelle est suspendu le cordon d'écarlate, où nous sommes en droit de voir une allusion au sang de l'Agneau. Rahab apparaît ici comme la figure de l'humanité pécheresse — et plus particulièrement comme la figure des Gentils, exclus de l'alliance et sauvés par la miséricorde du Christ, puisque Rahab est étrangère à Israël. Ainsi est-ce à juste titre qu'elle apparaît comme l'une des plus antiques figures de l'Église.

Le thème va être repris à son tour par Irénée dans une page remarquable : « Ainsi la courtisane Rahab, se condamnant elle-même, parce qu'elle était païenne et se reconnaissait coupable de tous les péchés, reçut cependant les trois *speculatores* qui surveillaient toute la terre, je veux dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et les cacha chez elle. Et quand toute la cité, dans laquelle elle habitait, s'écroula au son des sept trompettes, Rahab fut sauvée avec toute sa maison, par la foi au signe écarlate. Ainsi le Seigneur disait-il à ceux qui ne recevaient pas sa venue, c'est-à-dire aux Pharisiens, et qui dédaignaient le signe écarlate, c'est-à-dire la Pâque, rachat et sortie du peuple hors d'Égypte : Les publicains et les prostituées vous précéderont dans le royaume des cieux » (*Adv. Haer.* IV, 20, 2) L'allusion à la chute de Jéricho accentue encore ici l'analogie de la cène et de celle du Déluge. Par ailleurs nous retrouvons le parallèle avec la Pâque. La théologie de Rahab apparaît fixée : c'est par la foi en la valeur rédemptrice du sang du Christ, figuré par le cordon d'écarlate, que celui qui se reconnaît pécheur échappe à la ruine. On remarquera l'allusion trinitaire, qui s'explique si l'on se souvient que le mot qui veut dire espionner (κατασκοπεύσαι) est aussi celui que la philosophie grecque appliquait à la Providence inspectant le monde. Mais plus

intéressante encore est l'allusion à la parole de l'Évangile, *où il n'est pas impossible* qu'il y ait une allusion voilée à Rahab, et qui en tous cas souligne la continuité des deux Testaments.

Les trois témoignages que nous avons relevés jusqu'à présent — Clément de Rome, Justin, Irénée de Lyon —, appartiennent tous les trois à la tradition occidentale. Si nous examinons la tradition alexandrine, nous constatons que la typologie de Rahab y est à peu près totalement absente. Nous ne trouvons rien chez le Pseudo-Barnabé, ni chez Clément d'Alexandrie. Origène, qui a consacré à Josué un groupe considérable d'homélies, fait seul exception. Nous nous arrêterons sur son témoignage. Rahab apparaît dans l'Homélie III (*P. G.* XII, 839 D) : Origène rapproche d'abord les *exploratores* non de la Trinité, comme Irénée, mais des Anges. Puis il aborde la typologie de Rahab proprement dite : « Voyons enfin quelle est cette courtisane. Elle s'appelle Rahab : or Rahab veut dire *latitudo*. Quelle est cette largeur, sinon l'Église du Christ qui a été rassemblée avec des pécheurs comme avec des courtisanes ? C'est cette largeur qui a reçu les envoyés du Christ. Il y a aussi une autre courtisane qui reçoit, dans Osée, l'ordre d'accueillir le prophète, en figure évidemment de l'Église constituée par les Gentils » (840 A). Nous remarquerons d'abord le rapprochement avec le livre d'Osée. Il se trouvait déjà chez Irénée. Il se retrouve chez saint Hilaire (1). La courtisane d'Osée et Rahab apparaissaient donc associées très anciennement comme figure des pécheurs sauvés par le Christ. Mais plus précisément Origène voit ici la figure de l'Église formée par les païens en opposition avec la Synagogue. Rahab apparaît donc explicitement comme figure de l'Église. Quant à

(1) Voir aussi Jérôme (*P. L.* XXV, 817). On remarquera que Josué s'est appelé d'abord Osée (*Num.* XIII, 17).

l'étymologie du nom, elle est un élément culturel, mais qui ne vient pas ici de Philon, chez qui on ne trouve pas d'étymologie de Rahab. On la retrouve ailleurs (WUTZ, *On. sacra* II, 709).

Origène continue : « Telle est aussi (figure de l'Église) cette courtisane qui est dite avoir reçu les envoyés de Jésus. De courtisane, elle devient même prophétesse. Elle dit en effet : Je sais que le Seigneur notre Dieu vous a livré cette terre. Tu vois comment celle qui naguère était courtisane, impie et impure, est désormais remplie du Saint-Esprit et à la fois rend témoignage sur le passé, croit au présent, prophétise sur l'avenir. Ainsi donc Rahab qui veut dire *dilatatio*, s'étend et progresse, jusqu'à ce que son nom s'étende jusqu'aux extrémités de la terre » (840 C). Avec Rahab prophétesse, nous sommes à nouveau dans la tradition, mais c'est ici celle de Clément. Origène paraît donc bien rassembler toute la tradition antérieure. Il en vient alors à l'épisode essentiel : « Mais voyons comment a procédé avec les envoyés cette sage courtisane. Elle leur donne un conseil mystérieux et céleste qui n'a rien de terrestre : « Allez, leur dit-elle, par les montagnes », c'est-à-dire ne passez pas par les vallées, fuyez les choses basses, annoncez celles qui sont élevées. Elle-même place sur la maison un signe d'écarlate, par quoi elle doit échapper à la ruine de sa cité. Ce n'est pas un autre signe qu'elle prit, mais celui d'écarlate qui présentait l'apparence du sang. Elle savait en effet qu'il n'y avait de salut pour personne, sinon dans le sang du Christ ». Nous retrouvons ici encore la tradition de Clément, de Justin, d'Irénée, à quoi Origène ajoute son interprétation personnelle de l'envoi dans les montagnes.

Vient alors l'interprétation nouvelle, mais qui rappelle aussi la Pâque, de la maison de Rahab : « Celle qui fut naguère

courtisane reçoit aussi ce commandement : Tous ceux qui se trouveront dans la maison seront sauvés. Si quelqu'un veut être sauvé, qu'il vienne dans la maison de celle qui fut jadis courtisane. Même si c'est quelqu'un du peuple (juif) qui veut être sauvé, qu'il vienne dans cette maison, pour pouvoir obtenir le salut. Qu'il vienne à cette maison dans laquelle le sang du Christ est en signe de rédemption. Que personne ne s'illusionne, que personne ne se dupe lui-même : en dehors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, il n'y a pas de salut. Si quelqu'un sort en effet, il est lui-même cause de sa mort » (841 C - 842 A). Origène rapproche alors la fenêtre de Rahab du mystère de l'Incarnation et conclut : « C'est par ce signe que trouveront le salut tous ceux qui se trouveront dans la maison de celle qui était jadis courtisane, purifiés dans l'eau de l'Esprit-Saint et dans le sang de Notre-Sauveur et Seigneur ». Ce passage est le premier où se trouve l'adage célèbre : Hors de l'Église point de salut. Rahab et sa maison apparaissent donc à ce nouveau trait comme la figure éminente de l'Église. Et ici encore ce type vient se placer à côté de l'Arche de Noë et de la Maison des premiers-nés. Il est comme eux symbole de l'Église « dans laquelle ceux qui se trouvent échappent au jugement de Dieu qui doit venir, quand Jésus notre Seigneur vaincra Jéricho (figure de ce monde) au son des trompes et la détruira, en sorte que seule en sera sauvé la courtisane et toute sa maison » (VI, 4). Origène est ici témoin éminent de la plus pure typologie ecclésiologique (1).

Cette théologie de Rahab, figure de l'Église des nations, Origène la reprend et la complète plus loin. Il s'agit de la parole : Rahab fut incorporée à Israël jusqu'à ce jour. L'expression, remarque Origène, ne peut s'appliquer à la Rahab de l'histoire. Il s'agit donc d'une prophétie : « Si tu veux

(1) Voir *Ho. Lev.* VIII 9 ; 410, 13.

voir plus clairement comment Rahab fut incorporée à Israël, examine comment le rameau d'olivier sauvage est greffé sur le tronc de l'olivier franc, et tu comprendras comment ceux qui sont greffés à la foi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob sont dits à juste titre incorporés à Israël jusqu'à ce jour. C'est que nous, rameaux d'olivier sauvage, pris des nations, qui naguère étions prostitués, adorant la pierre et le bois au lieu du vrai Dieu, nous avons été réellement incorporés à la racine de ceux-ci jusqu'aujourd'hui » (VII, 5 ; 850 B - 851 A). Origène s'appuie ici sur *Romains* XI. Par ailleurs il rattache le thème de Moab à celui de l'idolâtrie considérée comme prostitution qui est courant chez les Prophètes. Ainsi le thème typologique de Rahab se trouve-t-il entièrement reconstitué à partir de données purement bibliques. Nous avons ici l'une des pages les plus remarquables de la typologie patristique par la sûre intuition biblique qui l'inspire. Origène est vraiment l'héritier de la pensée biblique. Nous pouvons penser d'ailleurs que l'épisode d'Osée n'est pas sans rapport avec Rahab, au sens littéral lui-même, et qu'il est une première haggada. Ainsi de Rahab à la courtisane d'Osée, de celle-ci à Marie-Madeleine dont « le nom s'étend jusqu'aux extrémités de la terre », de Marie-Madeleine à l'Église des nations, la chaîne typologique déploie sur le registre légal, prophétique, évangélique, ecclésial, eschatologique, le thème unique de la Rédemption (1).

De ce thème enfin, Origène donne l'interprétation morale, qui est l'application au cas individuel de ce qui est vrai d'abord de l'Église : « Notre Jésus a envoyé des *exploratores* au roi de Jéricho et ils sont accueillis par une courtisane. Mais cette courtisane qui a reçu les espions envoyés par Jésus, les a reçus afin de n'être plus désormais courtisane.

(1) Voir *Co. Mth.* XII, 4 ; *P. G.* XIII 985 A.

Or l'âme de chacun d'entre nous a été cette courtisane, tant qu'elle a vécu dans les vices et les convoitises. Mais elle a reçu les envoyés de Jésus, les anges qu'il a envoyés devant sa face pour préparer ses voies. Or chaque âme, si elle les a accueillis par la foi, ne les installe pas dans les chambres basses et inférieures, mais dans celles d'en haut, qui sont les meilleures, car ce n'est pas des réalités basses et terrestres que nous recevons Jésus, mais sortant du Père et descendant des régions célestes » (I, 4 ; 929 D). Cette interprétation est celle par laquelle Origène commence. Mais c'est en réalité ici qu'elle vient à sa place. Elle est l'application individuelle du thème général de Rahab, Église des sauvés. Ici l'élément allégorique apparaît avec l'interprétation des divers étages de la maison. Reste qu'en son fond, cette exégèse prolonge légitimement la typologie ecclésiale : le microcosme de chaque âme reproduit le macrocosme de l'Église. Et ceci achève la suite des sens de l'épisode.

Ainsi Origène marque-t-il une étape importante dans l'élaboration du thème de Rahab. Néanmoins, après lui, c'est la tradition occidentale qui, à la suite de Clément, de Justin, d'Irénée, s'attachera avec prédilection au thème et en fera un des lieux scripturaires principaux. Le premier à citer ici est saint Cyprien chez qui le thème de la « maison » de Rahab, dans laquelle il faut se trouver pour être sauvé, tient une place importante. Cet élément qui n'est pas primitif, dont l'introduction est due à Origène, mais qui était dans l'esprit de la Bible, prend chez Cyprien une importance exceptionnelle, puisqu'il devient la figure de la thèse qui lui est chère entre toutes, de l'unité de l'Église. Nous le rencontrons en effet dans le *De unitate ecclesiae* : « Penses-tu pouvoir subsister et vivre en te retirant de l'Église, en te construisant d'autres demeures et des domiciles différents, alors qu'il a été dit à Rahab, qui préfigurait l'Église : Tout homme qui franchira la porte de la maison sera coupable » ? (*De un.*

eccl., 8). Et Cyprien rapproche ce trait de celui de l'Agneau pascal, qui doit être mangé dans une seule maison. « C'est dans la maison de Dieu, dans l'Église du Christ qu'ils habitent dans l'unité et persévèrent dans la concorde et la simplicité ». Ces derniers mots nous reportent au Cénacle, à la communauté primitive où l'Église n'était littéralement qu'une maison, où tous étaient réunis à l'étage supérieur, dans l'unanimité et la simplicité (1).

Le thème de Rahab tient ainsi chez saint Cyprien, et désormais dans la théologie de l'*Ecclesia una*, un rôle éminent. Mais du point de vue de la typologie, il occupe une place plus considérable chez saint Hilaire. Dans le *Tractatus Mysteriorum*, qui est comme une somme abrégée de typologie, il y a deux parties. La première est consacrée à la typologie des patriarches. La seconde est consacrée toute entière à la courtisane d'Osée et à Rahab. Ce rapprochement ne sera pas inattendu pour nous. Nous l'avons déjà rencontré chez saint Irénée et chez Origène. Il constitue donc un lieu typologique traditionnel. Et saint Hilaire lui donne un développement considérable. Mais il précise bien que le thème central est celui de Rahab : « La principale raison qui nous a fait rappeler ce texte (Osée), était, puisque nous allons parler de Rahab, pour montrer en elle la préfigure de l'Église, d'établir avec sécurité cette comparaison de l'Église et de la courtisane en découvrant que la prostituée unie au Prophète, a été, en préfigure de l'Église, prise par Dieu pour épouse en éternelle espérance de Foi, de Justice et de Science » (*Tract. Myst.* II 5; Brisson, p. 148). Ainsi l'épisode d'Osée, dont la valeur symbolique est évidente, est amené ici pour établir que l'épisode de Rahab est lui aussi prophétique. Comme nous le remarquions plus haut, il constitue comme une

(1) Voir aussi *Epist.* 68, 4 (CSEL, II, 753) ; *Epist.* 69, 4.

sorte de premier commentaire de l'épisode de Rahab qui commence d'en exprimer la signification typologique.

Cet épisode, Hilaire le situe à l'intérieur de la typologie de Josué. Et il commence par nous donner les grands traits de celle-ci : « Dans le fait que tous les événements qui le concernent se soient passés du temps de Jésus (= Josué), il y a une grande valeur prophétique. Dans la dénomination de Jésus en effet, la figure de la future mission (*futuri sacramenti ratio*) du Sauveur est clairement manifestée. C'est après avoir reçu l'ordre de tout disposer selon le modèle de la vision céleste que Moïse donne en plus, à celui qui serait le chef, le nom qui était déjà préparé dans les desseins célestes pour le chef éternel». Ainsi le nom de Josué était une figure du nom de Jésus. Il en est de même de sa mission : « Comme l'un fut chef de la synagogue, l'autre l'est de l'Église. Comme l'un fut le guide vers la terre promise, l'autre est le guide vers la terre que nous posséderons en héritage. Comme l'un vint après Moïse, l'autre vint après la Loi. Comme l'un reçut l'ordre de renouveler la circoncision avec un couteau de pierre, ainsi le Seigneur qui est le Verbe aigu, pénétrait jusqu'à la division de l'âme, et la pierre angulaire, inaugura spirituellement la circoncision du cœur » (6 ; 150-152). Nous reviendrons sur ces divers caractères où Hilaire est l'héritier de la tradition typologique.

Hilaire alors en vient à son sujet qui est Rahab. Il résume d'abord le récit du *Livre de Josué*. Puis il le commente : « Cet épisode est un enchaînement de figures *(sacramenta)* importantes des futures réalités spirituelles. La courtisane reçut chez elle les deux éclaireurs envoyés par Jésus pour reconnaître le pays : l'Église pécheresse reçoit la Loi et la Prophétie envoyées pour reconnaître la foi des hommes et elle confesse que « Dieu est en haut dans le ciel et en bas sur la terre ». Elle reçoit de ces mêmes éclaireurs le signe du salut

par la pourpre, couleur évidemment symbolique de la royauté, du point de vue de la dignité, et du sang, au point de vue corporel, caractères qui tous deux convenaient à la Passion, puisque tel fut le vêtement du Seigneur. Manassé reçut aussi cette pourpre en signe. Les maisons marquées de ce sang en Égypte furent préservées et par lui le livre de l'Alliance fut aspergé et le peuple sanctifié. Tout membre de la famille trouvé hors de la maison se rendait lui-même coupable, ce qui veut dire que ceux qui seront hors de l'Église seront coupables de leur propre mort » (II, 9 ; 154-156). Nous retrouvons ici, avec quelques variantes, la typologie élaborée par la tradition. Les deux *exploratores* ne sont ni les personnes divines, ni les anges, mais la Loi et les Prophètes. Plus important est le signe du sang. Il est rapproché, comme chez Justin, du signe sur les montants des maisons des premiers-nés des Juifs. L'allusion à Manassé est une confusion, mais non pas avec la bénédiction de Judas, comme le dit le P. Brisson (p. 155 note 3). Le rapprochement avec Origène (VIII, 9) montre qu'il s'agit du fils de Thamar, Zara, substitué à son frère et qui est distingué par un fil écarlate. C'est cet épisode qu'Hilaire a confondu avec celui de deux autres jumeaux, fils de Joseph et non de Juda, Ephraïm et Manassé, et dont le premier est également substitué au second. Enfin l'allusion à l'Église montre la dépendance à l'égard d'Origène et de Cyprien.

Cette typologie, Hilaire enfin lui donne son développement eschatologique. Seule l'Église échappera à la catastrophe qui fera passer le visage de ce monde : « Pendant six jours on fait le tour de Jéricho, qui est le type de ce monde ; le septième jour elle s'écroule au son de la trompette et Jésus épargne tout entière la maison de Rahab. Les six jours représentent une époque de six mille ans, pendant laquelle on erre autour du monde ; au septième millénaire le monde sera détruit au son de la trompette, l'Église seule

devant être sauvée avec tous les siens parce qu'elle a reçu les éclaireurs, parce qu'elle a confessé l'Incarnation de Dieu, parce que Jésus lui a remis le signe de la pourpre » (II, 10 ; 157). Ici encore Hilaire dépend d'Origène. Mais Origène ici était dans l'esprit de la tradition antérieure. Il faut observer en outre qu'Hilaire transpose dans le cadre millénariste, qui est le sien, ce qu'Origène situait dans sa perspective plus générale. Ainsi, dans ce passage, Hilaire rassemble-t-il le meilleur de la tradition antérieure sur Rahab, et nous montre-t-il son importance en Occident.

De cette importance nous aurons un dernier témoignage avec les *Tractatus* de Grégoire d'Elvire, où nous allons voir le même thème, enrichi par Origène et par Hilaire, prendre encore de nouvelles harmoniques, expliciter certains aspects : car nous avons ici le cas privilégié d'un thème qui ne se développe pas par adjonctions de symbolismes hétérogènes d'origine extra-biblique, mais dans le sens même du génie de la Bible et de la tradition de l'Église. Rahab d'une part va être rattachée au thème fondamental du *Cantique des cantiques* qui exprime l'idée essentielle de l'Alliance, de la fidélité de l'amour divin ; par ailleurs le rapprochement avec les épisodes évangéliques de la Samaritaine et de Marie-Madeleine va préciser l'aspect « matthéen » de la typologie (1). Et Rahab après avoir inspiré quelques unes de leurs plus belles pages à Origène et à Hilaire, va inspirer à Grégoire le plus beau de ses *Tractatus*. Comme Hilaire, il rappelle d'abord la typologie de Josué. « Ausès, fils de Navé qui mérita de perdre son nom pour le voir changé en celui de Jésus, afin que l'armée reconnût un nouveau chef, je veux

(1) Même interprétation *matthéenne* chez Cyrille de Jérusalem, qui rapproche Rahab des courtisanes de *Mth.* XXI, 31. De même saint Augustin (*C. Faust.* XII, 32). Saint Jérôme rapproche le même passage de Matthieu, Marie-Madeleine et « l'Église des nations » (*P. L.* XXV, 817).

dire inaugurant (*inauguratum*) le nom du Seigneur, lorsqu'il conduisait le peuple des fils d'Israël dans la terre de la promesse, afin que ce ne soit plus par la Loi de Moïse, mais par le Sauveur dont ce Jésus avait reçu le nom, que le peuple parût conduit, — ce Jésus donc, qui est une figure du Christ, présente le témoignage de nombreuses œuvres de puissance » (XII ; Batiffol, 128).

Mais du cycle de Josué, bien fidèle en cela à la tradition, Grégoire ici va retenir le seul épisode de Rahab. Il en rappelle l'histoire, puis continue ; « Faites attention à l'économie du mystère *(sacramentum)*. Que ce soit chez une courtisane que les envoyés de Jésus sont reçus n'est pas sans « raison prophétique ». Car dans beaucoup d'endroits de l'Écriture nous rencontrons cette courtisane non seulement comme hôtesse, mais comme épouse des saints ». Et Grégoire cite Osée à son tour, puis la Samaritaine et Marie Madeleine. La chaîne typologique est ici entièrement constituée. « Voyons donc de qui cette courtisane est la figure. Rahab, bien qu'elle soit appelée courtisane, portait cependant les mystères *(sacramenta)* de l'Église-Vierge et l'ombre des choses futures de la fin des temps, comme une prophétesse ». Nous retrouvons le thème de Clément et d'Origène. « Seule protégée, en effet, alors que tous périssaient, elle fut conservée en vie ». Nous avons ici le thème théologique central qui va bientôt évoquer à Grégoire celui de Noë. Il rappelle d'abord que la fornication signifie dans l'Ancien Testament l'idolâtrie (comme Origène). « C'est pourquoi, comme l'Église, venant de l'infidélité des Gentils est appelée courtisane, aussi, en figure de l'Église, cette Rahab se trouve accueillir les Saints. Ce que préfigurait dès lors la chute de Jéricho, c'est que, dans les derniers temps lorsque viendra la ruine du monde et que les sept plaies célestes frapperont toute la race des hommes avec l'Anti-Christ, par les sept trompettes ou les coupes angéliques, personne en ce monde ne sera sauvé,

sinon celui qui sera enfermé dans la maison de Rahab, c'est-à-dire dans l'Église ». Et c'est le baptême qui fait ainsi d'une humanité prostituée aux idoles et vouée à la destruction, l'Église Vierge qui est l'épouse du Christ ». « C'est une grande grâce, en effet ; lavée par le divin baptême, elle est purifiée de toutes ses souillures et, de courtisane qu'elle était auparavant, elle devient vierge, selon la parole du Christ aux Juifs : Les courtisanes vous précéderont dans le royaume des cieux ». La Parole du Christ prend ici valeur typologique et désigne le paganisme.

Grégoire, après avoir montré, dans les deux explorateurs, la Loi et l'Évangile, revient sur les figures parallèles à Rahab, et montre dans Marie-Madeleine un symbole des nations sauvées. Et lui appliquant les versets du *Cantique*, il la montre qui, après avoir essuyé les pieds du Seigneur par sa pénitence, aspire au baiser de sa bouche, c'est-à-dire à l'enseignement de sa parole. De même la courtisane d'Osée préfigure-t-elle la répudiation d'Israël, la femme légitime, et l'adoption de celle qui était considérée comme courtisane. Ceci est bien dans la ligne biblique. Grégoire en vient alors au signe de pourpre : « Que signifie cette pourpre, sinon le sang précieux de la Passion du Seigneur ». Et Grégoire rappelle que « dans le mystère (*sacramentum*) de Pâques quelque chose de semblable avait eu lieu, l'ange dévastateur étant écarté des maisons marquées par le sang de l'agneau qui est la figure du Christ » (p. 135). Grégoire rapproche ce sang de celui qui rougit les lèvres de l'Épouse du *Cantique* (IV, 3) et enlève ce qui reste de péché. Puis il revient à la signification eschatologique de l'épisode : « Ce fil d'écarlate était suspendu à la fenêtre, qui est la lumière de l'Esprit (comme chez Origène), afin qu'au temps de la dévastation où ce monde doit périr, la maison et la famille de ceux qui ont cru au signe de la Passion du Seigneur soient sauvés ». C'est le thème

primitif de la foi de Rahab dans l'*Épître aux Hébreux* qui domine toujours l'épisode.

La *conclusion* rassemble tout l'ensemble de la typologie antérieure : « Ainsi Rahab, qui représentait la figure de l'Église, a suspendu l'écarlate à sa fenêtre en signe de salut, afin de montrer que la Passion du Seigneur était le salut des nations. De même donc que, Jéricho détruite et brûlée et son roi tué (qui est la figure du diable), seule la maison de Rahab et ceux qui s'y trouvèrent furent sauvés par le signe d'écarlate, ainsi quand ce monde s'embrasera et que le diable périra, qui règne maintenant sur le monde, nul ne sera sauvé pour le salut de la vie éternelle, s'il ne se trouve à l'intérieur de la maison de l'Église qui est marquée du signe d'écarlate, c'est-à-dire du sang du Christ, de même que, au déluge, personne n'échappa au naufrage du monde, sinon celui qui mérita d'être préservé dans l'arche de Noé, qui représentait la figure de l'Église » (139). Cette dernière assimilation achève de donner sa portée à l'épisode de Rahab. Et nous comprenons mieux maintenant son importance. Avec le Déluge et la Pâque, il constitue un des trois grands *sacramenta* qui contiennent la théologie biblique de la rédemption. Ces trois *sacramenta* présentent la même idée centrale, qui est celle de l'humanité pécheresse qui doit être condamnée et dont échappent seulement ceux qui sont marqués par le sceau du Christ ; mais, ce thème central, chacun des épisodes en souligne un trait : le déluge l'universalité du châtiment, la Pâque le sacrifice du Christ, agneau immolé, Rahab la gratuité du salut qui s'adresse à des pécheurs et à des idolâtres (1).

Nous pouvons maintenant rassembler les traits princi-

---

(1) Les trois thèmes sont rassemblés par saint Jérôme (*Epist.* XXII, 38 ; *P. L.* XXII, 422).

paux dont nous avons vu peu à peu se composer la typologie de Rahab. Ce qui lui donne un caractère privilégié, c'est qu'elle est comme le confluent de quelques uns des thèmes essentiels de la théologie biblique. Au premier plan apparaît le thème de la pécheresse préservée par sa foi de la catastrophe universelle — et ceci est la grande doctrine de la rédemption gratuite, qui apparaît dans le Déluge et dans la Pâque ; puis le ruban d'écarlate est un *σημεῖον*, qui est peut-être dans l'Écriture même, un rappel de l'Agneau pascal, et qui fait apparaître le sang du Christ, dont il faut être marqué pour échapper à la catastrophe ; la chute de Jéricho est une figure éminente du Jugement eschatologique et de la fin de ce monde, avec le Déluge ; la pécheresse Rahab amorce le thème, qui va courir désormais à travers toute la Bible, de la femme infidèle que la fidélité de Dieu sauvera, et que reprendront en particulier Osée et Ézéchiel, en attendant que l'Évangile en apporte les ultimes figures — et nous rejoignons ici le thème fondamental de l'Alliance et du Cantique ; enfin dernier thème théologique, celui de l'unité de l'Église, qui apparaissait lui aussi dans l'unité de l'Arche et dans l'unité de la maison pascale et qui nous montre encore une fois l'épisode de Rahab dans le continuité du Déluge et de la Pâque.

Cette typologie enfin, comment la juger du point de vue de la théologie biblique ? Ici les éléments adventices sont réduits au minimum; nous trouvons deux données essentielles. La première est le contenu même de l'épisode, qui signifie littéralement la miséricorde de Dieu à l'égard des non-Juifs et qui apparaît dès lors comme une anticipation de l'universalisme de l'Évangile, qui signifie également la miséricorde de Dieu à l'égard des pécheurs. On peut donc considérer avec certitude Rahab comme une figure de l'Église des nations et de l'humanité pécheresse, sauvée par le sang du Christ — et penser que c'est pour cette raison que

l'épisode a été retenu par l'Écriture. La seconde est le signe d'écarlate : nous retrouvons ici la question que nous ont déjà posée le serpent d'airain et d'autres σημεῖα. Est-ce un pur accident que les *gesta Dei* dans l'Ancien Testament soient liés à certains *symboles* : l'eau, le bois, le sang ? Nous reprendrons ici ce que nous avons dit à propos du passage de la Mer Rouge : « L'unité du plan divin ne nous exprime pas seulement par l'unité de l'action rédemptrice, mais par l'unité d'une pédagogie qui parle une langue intelligible et utilise les mêmes symboles, en sorte que l'histoire sainte soit caractérisée par un certain style... Le but de l'exégèse est d'expliquer ces correspondances » (Rech. Sc. rel. 1946 p. 489). Et ici nous sommes spécialement en droit de considérer qu'il en est ainsi, et que le cordon écarlate appelé σημεῖον comme la marque de sang sur la maison des Hébreux est à la fois un mémorial de la Pâque et une prophétie de la Passion.

JEAN DANIÉLOU.

Autonomie et unité ecclésiologique.

LAMBETH, MOSCOU, AMSTERDAM, ROME.

Les résolutions de la conférence des évêques de la communion anglicane à Lambeth (1er juillet-8 août 1948), celles du congrès des évêques orthodoxes tenu à Moscou (8-19 juillet 1948), les discours prononcés à la première réunion du Conseil des Églises à Amsterdam (22 août-4 septembre 1948) rapprochés de la doctrine catholique exposée dans l'encyclique *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943) permettent de se faire une idée plus claire de la notion de l'Église chez les quatre grandes fractions religieuses et leur position concernant l'unité, ainsi que les méthodes propres à opérer une réunion.

Disons tout de suite que l'Église est pour les anglicans une confraternité d'évêques et de fidèles animés individuellement par une même esprit chrétien, comme les branches d'un même arbre sont vivantes par la même sève. Pour les orthodoxes, l'Église est une confédération de patriarcats et d'évêchés autonomes qui, à certaines époques, poussés par un instinct de conservation, se réunissent en conciles et prennent des décisions valables pour l'Église entière ; celles-ci sont appliquées dans chaque Église autocéphale si la nécessité l'exige. Dans ce corps ecclésiologique la faculté réfléchissante et agissante unique, suprême de la tête humaine mais d'une façon invisible, c'est le Christ, et cette intervention du Christ est garantie par la promesse qu'il a faite aux apôtres d'être au milieu d'eux lorsqu'ils seraient réunis en son nom. La doctrine catholique au contraire enseigne que le Christ a établi son

Église sur des évêques successeurs des apôtres, qui agissent individuellement ou en corps sous l'autorité d'un chef unique et visible qui prend continuellement soin du bien de tous ; cette autorité suprême est garantie par la promesse du Christ à Pierre. L'Église est alors un corps organique avec des membres et une tête visibles.

Il en résulte, que pour les anglicans, les divisions des Églises sont des contingences humaines où les deux parties sont également responsables, et la réunion doit résulter de la simple reprise de vie liturgique et ecclésiastique en commun. Pour les orthodoxes l'union des Églises sera le retour à la foi et la discipline des sept premiers conciles œcuméniques. Toutes les Églises se rallieront à celle qui a conservé de façon la plus intégrale cette foi et cette discipline, et se mettront à son école, même si cette Église a elle-même, à une époque donnée, rompu avec les Églises sœurs. Pour l'Église catholique, le Christ ayant établi un chef visible unique, s'en séparer est un schisme, et c'est sous son autorité que les autres Églises séparées de lui doivent se réunir.

* * *

Dans une étude récente (1) le Dr. W. H. van de Pol, qui vient d'être nommé titulaire de la chaire de phénoménologie protestante à l'université de Nimègue, distingue clairement ces différentes conceptions de l'Église. Ou bien le Christ a laissé à ses disciples seulement la ferveur de la charité qui les réunit et les pousse à établir une organisation humaine de plus en plus parfaite (Mouvement œcuménique) ou bien il établi dès le début le fondement de l'unité sur les apôtres individuellement pourvus des pouvoirs d'enseigner, de sanctifier et de diriger, et ceux-ci ou leurs successeurs se grouperont fraternellement entre eux s'ils en pren-

---

(1) *Streven*, 1948, octobre, p. 86.

nent l'initiative (c'est la position anglicane) ; ou bien le Christ a voulu que les apôtres et leurs successeurs vivent encore organiquement entre eux ; alors le Concile possède la triple autorité du Christ (position des orthodoxes) et ces Conciles ont le devoir de créer une fédération permanente d'unité ; ou bien enfin l'unité des évêques dans et hors du Concile est sanctionnée par le Christ accordant l'autorité suprême au chef des apôtres et à ses successeurs, et l'unité organique ainsi établie est elle-même divine, elle n'est pas une institution humaine comme les conférences d'évêques anglicans ou le congrès des évêques orthodoxes.

Suivons ces opinions dans les documents contemporains et des publications récentes. La conférence de Lambeth 1948 a suscité de nombreuses publications qui sont toutes inspirées par le désir de servir cette aspiration profonde de l'âme chrétienne contemporaine vers l'unité de toutes les confessions, c'est-à-dire vers une vie ecclésiologique pleinement « catholique » et pleinement « libre ».

LA CONFÉRENCE DE LAMBETH 1948 (1).

Tous les chrétiens anglicans avides d'unité admettent qu'il faut vivre cette unité avant de la formuler. De là le souci de donner en particulier à la conférence de Lambeth 1948 un éclat, une importance, une solennité que les conférences précédentes tenues depuis 1867 n'ont pas connu. Le programme de la Conférence et ses Résolutions nous en fournis-

(1) *The Handbook of the Lambeth Conference 1948*. Westminster, 1948. — *Lambeth Conference 1948*. Encyclical Letter from the Bishops together with the Resolutions and Reports. Londres, S. P. C. K., 1948. — *Lambeth Conferences* (1867-1930). Londres, S. P. C. K., 1948. — L. A. HASELMAYER. *Lambeth and Unity*. Westminster, Dacre Press. 1948. — G. K. A. BELL Bishop of Chichester. *Christian Unity*. The Anglican Position. Londres, Hodder et Stoughton, 1948. Lectures at Upsala Univ. 1946.

sent la preuve : le *nombre* de 329 *participants*, la longueur d'un mois et dix jours des consultations ; le secret des délibérations ; l'importance de la délégation américaine ; la cérémonie inaugurale à la cathédrale Saint-Paul à Londres (4 juillet), et la cérémonie de clôture à l'abbaye de Westminster (8 août), l'affirmation du début de l'Encyclique des évêques anglicans au monde chrétien « d'être une partie de l'Église sainte et catholique », marquent assez avec quelle ardeur ces évêques cherchent à établir l'unité voulue par Dieu dans le sein de la communion anglicane.

Le développement de cette idée se trouve dans le remarquable rapport sur l'union des Églises rédigé par une Commission spéciale présidée par l'évêque de Chichester, le Dr. Bell. Celui-ci s'est toujours occupé des questions unionistes et a recueilli en trois volumes successifs trois séries des documents contemporains les plus importants concernant l'union ; il a publié en outre récemment en un volume les Conférences qu'il a données sur ce même sujet à Upsal en 1946.

D'après, lui les confessions chrétiennes ont le devoir de s'unir sur le terrain social et religieux pour arriver un jour à l'unité ecclésiologique complète ou l'union organique et en corps. Il fait remarquer que cette fusion vient d'être réalisée par toutes les sectes de l'Inde méridionale, qui ne forment plus qu'un seul corps : seulement, certaines de ces sectes protestantes ayant à leur tête des évêques non ordonnés dans l'Église anglicane, cette nouvelle Église ne peut provisoirement être intégrée dans la communion anglicane ; mais comme dorénavant tous les évêques recevront l'ordination, on espère que cette Église sera dans un avenir prochain intégrée dans cette Communion. Il n'y a pas d'autre exemple de fusion, mais il y a des cas d'intercommunion complète, par exemple entre l'Église d'Angleterre et les vieux-catholiques, ou entre l'Église d'Angleterre et l'Église de Finlande. Dans ces cas, l'indépendance des Églises étant sauvegardée,

les fidèles et les ministres peuvent avoir recours ou exercer le ministère sacré dans l'autre Église, mais seulement avec l'autorisation des évêques respectifs.

A côté de l'intercommunion complète il y a de multiples formes d'intercommunion limitée à des fonctions et des ministères déterminés, dont la plus simple est l'assistance aux cérémonies de l'autre culte. C'est le cas pour de nombreuses unions entre l'Église anglicane et des sectes séparées d'elle, dont le rapport analyse les nombreuses modalités. Enfin quand l'Église anglicane ne peut obtenir l'intercommunion même limitée, elle tâche de créer au moins une collaboration sur le terrain social et philanthropique, comme les anglicans l'ont réalisée avec les catholiques romains aux Conversations de Malines et dans les réunions patriotiques au cours de la guerre, ou bien encore avec les orthodoxes dans les nombreuses tractations relatives à la reconnaissance des Ordres anglicans.

Il est à remarquer que depuis la première Conférence de Lambeth, en 1867, l'attitude de la Communion anglicane vis-à-vis de ses sectes dissidentes s'est modifiée. La Conférence de 1888 admettait quatre points, appelés le « quadrilatère de Chicago », qu'elle considérait alors comme essentiels à l'anglicanisme. Ces quatre points sont : l'inspiration des Écritures — le symbole de Nicée-Constantinople comme règle de foi, — les sacrements de baptême et de la Cène comme moyens de sanctification, — la hiérarchie dérivée des apôtres par une succession historique comme ayant autorité pour diriger l'Église. Ces éléments sont pour les anglicans de cette époque comme des éléments d'institution divine. Or, les Conférences suivantes ne les proposent plus comme essentiels, mais comme une base de discussion pour arriver à la réunion d'Églises dissidentes, chacun des quatre points étant lui-même susceptible d'une très large interprétation. On peut désormais dans.la communion angli-

cane admettre d'autres vérités de foi, d'autres sacrements ; les quatre points sont un minimum. La préoccupation principale de l'anglicanisme n'est plus de conserver intact un dépôt légué par le Christ, mais de rallier les dissidents au prix de divergences dogmatiques et disciplinaires. Dans le Rapport sur l'Union des Églises élaboré par la commission de 1948, on admet même comme principe théologique que dans cette Église anglicane, élargie ou unie à ses dissidences, les unes d'entre elles pourront admettre que seuls les évêques ordonnés régulièrement possèdent l'autorité du Christ, et d'autres que des évêques non ordonnés l'auront aussi en raison des fruits constatés de leur ministère ; et ce même principe de « compréhensivité » *(comprehensiveness)* sera d'application pour maintes autres questions. Cette « compréhensivité » sera appliquée plus largement encore au Conseil des Églises.

LE CONGRÈS DES ÉVÊQUES A MOSCOU

Le patriarche Alexis de Moscou avait renoncé en 1947 à réunir les évêques de Russie et de l'Orient byzantin en une conférence chargée d'étudier des questions ecclésiastiques concernant l'Orthodoxie, à cause de l'opposition du patriarche de Constantinople : celui-ci protestait qu'il était seul qualifié pour réunir des synodes interpatriarcaux.

Le cinquième centenaire de l'autocéphalie et de l'indépendance de Moscou vis-à-vis de Constantinople a fourni l'occasion au patriarche russe d'affirmer une fois de plus son autonomie ecclésiastique en réunissant un congrès d'évêques avec plus d'éclat encore qu'il ne l'eût fait l'année précédente. Le rapport le plus détaillé de ce Congrès sur les solennités et les débats parut dans un fascicule spécial du *Journal du Patriarcat de Moscou.* Assistaient à ce Congrès les patriarches des Églises autocéphales de Géorgie, de

Serbie, de Roumanie, l'exarque de Bulgarie. Étaient absents les patriarches de Constantinople, d'Antioche et d'Alexandrie ; ceux-ci n'étaient pas officiellement représentés par des délégués, ce qui enlevait aux Résolutions la valeur de décisions conciliaires. Elles ont cependant la valeur de décisions d'un synode russe, car une centaine d'évêques étaient venus à ce Congrès.

Au cours des débats l'Orthodoxie russe a pris position vis-à-vis de l'Église romaine, de l'Église anglicane et du Mouvement œcuménique. Le texte des Résolutions et des Rapports contient des indications sur la doctrine ecclésiologique actuelle en Russie. Analysons les.

Si l'Église russe reproche aux anglicans de n'avoir plus la succession apostolique, parce qu'elle n'a pas conservé la doctrine des sacrements et le pouvoir de l'Ordre, elle reproche plus violemment encore à l'Église romaine d'avoir ajouté au dépôt dogmatique des sept premiers conciles des vérités nouvelles (par exemple la suprématie du Pape) et des innovations disciplinaires, sans le consentement de l'Orient. Le grief le plus acerbe adressé en même temps au Vatican est de rompre la fraternité chrétienne entre les Églises d'Orient et d'Occident par une attitude agressive vis-à-vis de l'Orthodoxie et des méthodes déloyales de prosélytisme, faisant appel à la violence et à l'intrigue pour amener les fidèles orthodoxes à l'Église romaine. L'Église romaine poursuit des buts politiques et cherche des Unions religieuses fondées sur la politique. Ces reproches cependant sont formulés en général sans l'indication de faits précis. Deux séances plénières ont été consacrées à des rapports contre le Vatican et parmi ces rapports on a remarqué surtout celui de l'évêque Kostelnik, chef du clergé catholique passé à l'Orthodoxie sous la pression de l'Église de Moscou en l'année 1946. Son témoignage avait un intérêt spécial puisqu'il avait été mêlé lui-même à la vie catholique en

Galicie où il aurait employé ce prosélytisme de mauvais aloi. Le procès qu'il a fait du Vatican aurait fait l'objet d'une brochure publiée en même temps que le Congrès et dans laquelle de nombreux faits auraient été relatés. Quelque temps après la clôture du Congrès, les journaux soviétiques ont écrit que l'évêque avait été assassiné par les partisans catholiques de Galicie. Les Ukrainiens catholiques, au contraire, ont émis l'opininon qu'il aurait été assassiné par les Russes.

L'attitude enfin du Congrès de Moscou vis-à-vis du Mouvement œcuménique est caractéristique aussi de la mentalité ecclésiologique russe. Voici le reproche fait au Mouvement œcuménique : 1) l'Église œcuménique formée par ce Mouvement n'est pas chrétienne, car tout son effort politique et social sur le plan international est destiné à promouvoir une union des Églises qui sera au service du diable et non du Christ. — 2) Le Conseil des Églises cherchant l'appui politique des États pour unir les Églises et non la vérité révélée comme cela s'était fait à Édimbourg en 1937, ne sera d'aucune utilité pour l'Église du Christ. — 3) La seule croyance dogmatique imposée aux membres du Conseil des Églises est de reconnaître le Christ comme Seigneur. Or, cette vérité n'est pas une base suffisante pour l'unité.

Ensuite dans l'appel du Congrès adressé à tous les chrétiens (catholiques, protestants, œcuménistes) les évêques russes supplient ces chrétiens de ne pas chercher à dominer mais à servir leurs frères. Un appel spécial a encore été publié après la conférence (1) ; celui-ci précisait comment l'Orthodoxie russe envisage l'unité de l'Église : sa source est la sainteté, ceux qui ont la sainteté du Christ sont de l'Église une ; or cette sainteté épurée de toute préoccupation politique ou économique, l'Église russe seule la possède à cause

(1) *Church Times*, 17 sept. 1948.

de la séparation complète de l'Église et de l'État ; c'est à elle donc que revient le devoir d'unir les autres Églises et vers elle que les Églises doivent se tourner.

Ces réunions synodales de Moscou ont été encadrées de cérémonies grandioses. Le 8 juillet, réception des invités de marque dans l'église patriarcale de l'Épiphanie, molében d'ouverture du Congrès et vénération des reliques de saint Alexis, métropolite de Moscou. L'après-midi l'ouverture du Congrès dans l'église de la Résurrection, dite aux Sokolniks (faubourg de Moscou).

Après la clôture du Congrès le 18 juillet, liturgie solennelle en l'honneur de saint Serge de Radonèje au monastère de la Trinité (70 kilomètres de Moscou) ; enfin, le 19 juillet, liturgie des défunts au couvent de Donskoï à Moscou, où est inhumé le patriarche Tychon, prédécesseur d'Alexis. Ce Congrès, qui a passé inaperçu dans la vie civile de Moscou, a enthousiasmé les assistants et les fidèles qui se pressaient dans les églises et surtout dans le préau du monastère de la Trinité, où l'on estima à vingt-huit mille le nombre de pèlerins accourus de toutes parts.

ENCYCLIQUE DU CORPS MYSTIQUE.

Avant ces réunions d'évêques dissidents, il est remarquable de constater que le pape Pie XII avait exposé, avec une ampleur inaccoutumée dans des documents pontificaux antérieurs, la doctrine de l'Église par son encyclique sur le Corps mystique du 29 juin 1943. Cette Encyclique définissait l'Église non par son côté juridique extérieur seulement, mais en mettant en évidence l'action intérieure et invisible du Saint-Esprit qui est pour l'Orthodoxie l'élément essentiel. Pour déterminer la nature profonde de l'Église, le Souverain Pontife la désignait par l'expression : « Corps mystique du Christ », et toute la doctrine théologique contenue

dans le document n'est que le développement et l'explication de ces trois mots, synthèse d'une incomparable richesse quand on la compare aux doctrines énoncées dans les conférences d'évêques anglicans ou orthodoxes. Une étude pénétrante de cette doctrine du point de vue ecclésiologique a été faite par dom Lialine dans cette Revue même (1). L'auteur dégage les éléments ecclésiologiques se rapportant d'abord au corps de l'Église, ce corps qui possède une seule tête : le Christ invisible uni indissolublement dans la fonction de pasteur suprême à son vicaire visible sur terre ; puis les éléments ecclésiologiques se rapportant à l'âme de l'Église ; et enfin aux liens visibles et invisibles entre ces deux parties qui sont les dons du Saint-Esprit, la connaissance du Christ, l'amour du Christ et l'Esprit habitant les membres de l'Église. Au terme de son étude, l'auteur tire les conséquences pour la situation ecclésiologique des chrétiens romains et non-romains, situation dont il faut tenir compte dans les relations interconfessionnelles et la théologie œcuménique. Il distingue donc une appartenance à l'Église actuelle et une appartenance virtuelle ou potentielle ; cette appartenance est ou bien au Corps mystique du Christ sur terre ou à la personne du Christ au ciel, et il conclut : *a*) tous les non-chrétiens de bonne foi, écrit-il, sont ordonnés au Corps mystique invisiblement et sont des membres plus ou moins potentiels du Christ. *b*) Tous les chrétiens non-catholiques de bonne foi sont ordonnés à ce Corps mystique invisiblement, mais aussi par certains éléments visibles et sont des membres potentiels de ce corps ainsi que des membres plus ou moins actuels du Christ. *c*) Tous les catholiques sont membres actuels du Corps mystique du Christ, ou en résumé : l'Église céleste est le Corps mystique du Christ actuel et parfait ; l'Église militante, le Corps mystique du

---

(1) *Irénikon* 1946 p. 129 et 283 ; 1947 p. 34.

Christ actuel et tendant vers la perfection ; l'ensemble des chrétiens non-catholiques de bonne foi, le Corps mystique potentiel ordonné vers l'Église militante. Au mouvement unioniste catholique d'activer cette ordination.

LE CONSEIL DES ÉGLISES D'AMSTERDAM

Il nous reste, à la fin de cette étude, à signaler les Assemblées tenues à Amsterdam (22 août au 4 septembre 1948). Cette première réunion du Conseil des Églises a été préparée durant dix ans dans des comités d'étude et par du travail pratique de secours aux nombreux réfugiés d'après la guerre. Le centre de ces activités intellectuelles et charitables est à Genève ; le financement est assuré par les protestants américains et les cotisations des membres affiliés au Congrès. Le thème général des réunions : « Le désordre de l'homme et le dessein de Dieu » est étudié en quatre sections avec les sujets suivants : 1. *L'Église universelle et le dessein de Dieu.* — 2. *Le Témoignage de l'Église sur le Dessein de Dieu.* — 3. *L'Église et le désordre de la Société.* — 4. *L'Église et le désordre international.* Toutes ces études avaient été publiées à l'avance (1), les objections devaient être communiquées avant l'ouverture. Les délégués de 130 sectes ou églises étaient au nombre de 450, et 950 autres assistants, conseillers, observateurs étaient invités. Tous ces participants reconnaissaient que « l'Église est une fraternité qui accepte Notre-Seigneur comme Dieu et Sauveur ». — Le rapport de la première section donnait cette notion vague de l'Unité : « Dieu a donné à son peuple en Jésus-Christ une unité qui est sa création et non notre achèvement ».

(1) Ont paru quatre volumes édités par S. C. M. Press, Londres. Un cinquième volume contiendra le rapport officiel des réunions du Congrès, les discours et les conclusions.

Remarquons surtout qu'à Amsterdam l'Église est définie en fonction de l'unité et non inversement l'unité comme une note de l'Église. Trois cas typiques suffiront à nous le faire comprendre.

L'étude du professeur Karl Barth (calviniste suisse) intitulée « l'Église une, vivante Congrégation du vivant Seigneur Jésus-Christ » insiste sur le fait que le désordre actuel provient de ce que tout chrétien croit devoir porter l'Église comme Atlas portait le monde ; or nous n'avons rien d'autre à faire qu'à nous remettre entièrement entre les mains de Dieu. C'est le Christ qui réunit les chrétiens à Lui en une « Congrégation ». L'Église est l'acte même d'amener ensemble par le pouvoir divin de la parole de Dieu ; ici bas cet acte est un perpétuel renouvellement, le prélude de la « congrégation » stable et immobile au Ciel (1).

Pour le Pofesseur Gustav Aulèn (luthérien suédois), l'Église en continuité et en unité avec le Christ est le Corps du Christ et cette unité de vie constitue la communauté des baptisés réunis autour de la sainte communion. La foi, les sacrements, le ministère ne sont que des instruments, des canaux de cette unité et n'ont pas en eux, ni les ministres personnellement, l'autorité ou le pouvoir du Christ ; un ministre n'a de pouvoir qu'au moment où il est au service de l'Église (2).

Enfin pour le professeur Florovsky (orthodoxe russe), la chrétienté est la communauté apostolique vivant en commun avec les apôtres comme ceux-ci jadis avec le Christ ; c'est la *koinonia* de Act. II 42. Cette fois le Christ est centre

---

(1) Vol. I, p. 69 : K. Barth. Doctrine de l'Église : L'action de « congrégationner » est l'Église, « c'est l'événement par lequel elle est réunie ». P. 73 : L'Église n'est ni l'invisible confraternité, ni la visible communauté, de tous ceux qui croient dans le Christ. — L'Église est cet « événement » par lequel deux ou trois sont réunis au nom du Christ. Cfr *Herder-Korrespondenz*, oct.-novembre 1948, p. 94 suiv.

(2) Vol. I, p. 18 suiv.

d'unité et le Saint-Esprit pouvoir unifiant. Ici donc la communauté de vie ne s'identifie pas avec le Christ, elle a des organes (sacrements, ministres) qui ont par eux-mêmes la force du Saint-Esprit (1).

Ces trois conférenciers admettent implicitement qu'en tout temps l'Esprit du Christ en se communiquant à une Église quelconque façonne son corps, l'Église visible, tandis que la doctrine catholique admet que le Christ a établi d'abord le groupe des apôtres en communion avec lui sur terre. Au jour de la Pentecôte il a infusé à ce corps des apôtres et des disciples sa vie divine de façon stable, comme le corps d'Adam a été façonné de limon et a reçu le souffle divin. L'Église actuelle doit être en continuité avec la première communauté chrétienne. Pour les catholiques, l'Esprit n'existe que dans telle matière, en l'espèce telle Église, tandis que pour Amsterdam l'Esprit existe d'abord et en se communiquant à des groupes séparés, il les christianise et les universalise.

Là gît l'opposition la plus profonde entre cette nouvelle entité « l'Église œcuménique » ou le Conseil des Églises et l'Église catholique, l'œuvre par excellence du Christ (2).

D. Th. BELPAIRE.

---

(1) Vol. I, p. 43 suiv.

(2) Cette opposition est avouée dans le rapport de la 1re Section : *L'Église universelle et le dessein de Dieu*. On y lit : « Un côté qu'on appelle en général « catholique » est caractérisé par l'accent qui est mis sur la continuité visible dans la succession apostolique de la fonction épiscopale. L'autre côté qu'on nomme généralement « évangélique », accentue dans la doctrine de la justification « sola fide » avant tout l'initiative du Verbe de Dieu et la réponse du croyant ». *Herder-Kor.*, *ibid.*, p. 131, col. 2.

Chronique religieuse.

La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises.

(Amsterdam, 22 août-4 septembre 1948)

Un article spécial exposera et commentera l'acquis théologique de la première assemblée du Conseil oecuménique des Églises. Celui du P. Florovsky ci-dessus donne de celle-ci un aperçu très personnel. La présente Chronique a pour but de pourvoir l'un et l'autre du fonds de faits indispensable à leur intelligence.

L'assemblée réunit 352 délégués (dont 17 femmes) de quelque 135 Églises parmi lesquelles les « jeunes » (Eglises missionnaires d'Asie et d'Afrique) étaient en nombre et à l'honneur (trait nouveau par comparaison avec les conférences œcuméniques antérieures) ; s'y ajoutaient 350 suppléants, 500 consultants, 100 délégués des organisations de jeunesse, des hôtes (les veuves de Söderblom et Temple en étaient). Les 1500 participants (femmes et laïcs y étant en nombre plus important que précédemment mais encore insuffisant, estima-t-on), venaient de 42 pays dont plusieurs d'au delà le « rideau de fer ». Cette participation importante fut appréciée différemment : pour les uns, elle faisait de l'assemblée la réunion chrétienne la plus représentative dans l'histoire de la chrétienté ou au moins l'empêchait de tomber dans quelque chose de trop officiel ; d'autres trouvèrent que le nombre était trop grand pour permettre des discussions utiles.

Il y eut deux grandes absentes : l'Église catholique et l'Église orthodoxe russe avec ses satellites slaves (1). Comme l'abstention officielle de la première était à prévoir, le Comité provisoire ne lui adressa pas d'invitation officielle non plus, mais il proposa, chose nouvelle dans les relations des milieux œcuméniques avec le catholicisme, à certains catholiques, clercs et laïcs, qui avaient montré un intérêt sympathique pour les choses oecuméniques, d'assister à la conférence à titre d'observateurs inofficiels. La législation canonique concernant la participation de catholiques à des discussions avec des non catholiques, que le *Monitum* du Saint-Office avait rappelée en juin dernier, fut appliquée très rigoureusement à ces invités : aucun d'eux n'obtint la permission de se rendre à l'invitation (2). Cependant l'épiscopat catholique du pays (chose non moins nouvelle dans l'attitude de l'Église envers les milieux œcuméniques) écrivit une lettre pastorale au sujet de l'assemblée et la fit lire dans toutes les églises le dimanche 22 août, jour de son ouverture.

La lettre commence par apprécier les sentiments et les intentions du Mouvement qui a abouti à la constitution du Conseil œcuménique

---

(1) Une moins grande absente était la *Convention Baptiste du Sud des États-Unis* ; elle envoya des observateurs.

(2) Chronique 1948, p. 318. Rappelons qu'à la conférence d'Édimbourg en 1937, 4 observateurs catholiques inofficiels étaient présents. Le Dr. VISSER'T HOOFT consacre à l'épisode plusieurs pages du N° 2 de l'*Ecumenical Review : The Roman Catholic Church and the First Assembly of the World Council of Churches.* Il n'y mentionne cependant pas un détail que rapporte *LC* du 17 octobre p. 16. D'après une information non contrôlée, y lit-on, un archevêque catholique romain aurait proposé aux autorités œcuméniques compétentes d'envoyer quelques prêtres comme observateurs avec le droit de participer pleinement aux travaux des sections et d'y exposer au besoin le point de vue catholique romain sur les sujets discutés, mais sans avoir le droit de voter ni d'intervenir au cours des assemblées plénières. « Si la chose est vraie, dit *LC*, il semble malheureux que la proposition n'ait pas été sérieusement examinée par le comité responsable ».

des Églises. L'Église a cependant jugé devoir en rester à l'écart non pas pour des raisons de prestige ou pour d'autres considérations de tactique, mais par fidélité inébranlable à la tâche que Jésus-Christ lui a confiée et qui est de continuer ici-bas son œuvre de salut. L'Église catholique ne peut donc admettre d'autre fin aux divisions chrétiennes qu'elle ne déplore du reste pas moins que les milieux œcuméniques, que le retour des chrétiens séparés à l'unité catholique jamais perdue et toujours assurée par la hiérarchie apostolique sous la présidence du successeur de Pierre. Cette hiérarchie a reçu du Seigneur la mission d'étendre le message du salut à toute l'humanité ; elle ne peut donc rester indifférente à la cause œcuménique, à son avancement ou bien à son recul possibles après la conférence d'Amsterdam. La solution catholique du problème des divisions chrétiennes, la seule vraie, dépend en premier lieu, tant il est compliqué et hérissé de difficultés, de la grâce divine. Toute grâce, la grâce d'Unité aussi, est accordée à la prière ; les évêques hollandais la demandent à leurs fidèles et prennent des dispositions à cette fin ; mais ils rappellent aussi le rôle primordial de l'exemple de la vie chrétienne dans le domaine de l'union chrétienne. Les péchés des hommes, le péché contre la charité surtout, obscurcissent la sainteté de l'Église ; il l'obscurcit de fait à l'époque des divisions entre chrétiens. Par contre la vertu des hommes peut faire resplendir cette sainteté. Maintenant que des chrétiens séparés de bonne foi cherchent l'Église du Christ, pour leur faciliter la recherche, cette sainteté doit resplendir dans la vie de ses membres. C'est par la prière encore que ceux-ci comprendront ce grave devoir et obtiendront la force de bien le remplir, en ne vivant plus que pour Jésus-Christ et la propagation de son royaume.

La lettre pastorale atteignit le bureau de l'assemblée avec un fâcheux retard. Elle y fut mise, en traduction anglaise, à la disposition des participants et rencontra chez eux un écho généralement favorable : on s'est plu à souligner le contraste entre son ton et celui que les milieux œcuméniques avaient cru naguère découvrir dans l'encyclique *Mortalium Animos*.

On connaît par les Chroniques précédentes et par les renseignements que donne dans ce fascicule même dom Th. Belpaire, l'attitude du patriarcat de Moscou à l'égard d'Amsterdam. Le P. Florovsky commente la participation

des autres Églises orthodoxes (1). Leur petit nombre fut en tout cas regretté à plusieurs reprises au cours de l'assemblée.

Ces deux abstentions diminuaient fortement le caractère vraiment œcuménique de la Conférence.

Le Dr. Visser't Hooft reconnut volontiers ce handicap, mais il fit preuve d'optimisme quand même. D'après lui l'Église russe a mésinterprété la nature et les buts du Conseil œcuménique ; celui-ci parviendra à dissiper lentement le malentendu en prouvant par son action qu'il n'a pas de visées politiques, mais désire seulement étendre partout la Seigneurie de Jésus-Christ. « Nous devons, conclut-il, tenir la porte ouverte pour l'Église de Russie et pour les autres Églises orthodoxes qui ne sont pas encore représentées parmi nous, et nous devons nous sentir responsables pour elles comme nous nous sentons responsables les uns pour les autres ». Quant à l'attitude catholique officielle, le secrétaire général regretta l'arrêt qu'elle pouvait occasionner dans les contacts entre les milieux œcuméniques et des personnalités catholiques. « Du point de vue du Conseil œcuménique nous devons espérer et prier que les réelles possibilités pour un contact fructueux puissent continuer à exister » (2).

L'ensemble des participants se réunit le dimanche 22 août à la *Nieuwe Kerk* d'Amsterdam pour un culte d'ouverture dans lequel intervinrent les cinq présidents du Comité provisoire ; le sermon fut prêché par le Rév. D. T. Niles, représentant à la fois des organisations œcuméniques de

(1) Le même P. F. mentionne encore, dans *LC*, *l. c.*, comme observateur inofficiel orthodoxe, un membre de la Faculté théologique de Belgrade.

(2) K. Barth a également commenté les deux absences en des termes paradoxaux qui lui sont chers. Le R. P. Daniélou a riposté quant à l'abstention catholique. Un échange de vue a suivi ; on peut le trouver dans *Réforme* des 12 et 23 octobre.

jeunesse et d'une « jeune Église », la méthodiste de Ceylan, sur *Exode* III, 11 « Qui suis-je pour aller vers Pharaon ? »

Rappelons que le culte en général joue un grand rôle aux conférences œcuméniques (1). A l'importance qu'il possède dans toute vie chrétienne sociale ou individuelle, dans le domaine œcuménique s'ajoute la réalité que les communions séparées s'y rencontrent dans ce qu'elles ont de plus profond : leur unité fondamentale dans le Christ, leurs divisions persistantes sur un plan plus périphérique, et la commune pénitence pour le péché commun de schisme qui empêche la manifestation de l'*Una Sancta.*

Voici comment ces réalités de base se produisirent à Amsterdam. L'Unité se traduisit dans le culte inaugural, dans le culte final, et aussi dans les offices simples et reposants qui terminaient des journées chargées de travail ; la diversité se manifesta dans les cultes du matin qui se faisaient tous les jours d'après des traditions chrétiennes différentes. La désunion, la pénitence pour elle et la souffrance à cause d'elle, apparurent dans les offices eucharistiques où l'intercommunion était défendue à des chrétiens appartenant à des Églises plus traditionnelles, « catholiques », et où l'assistance fut assez clairsemée, à part le dimanche. Pour introduire un élément d'unité dans la désunion devant la Table du Seigneur, on organisa le samedi soir 28 août un office commun de préparation à la communion. L'Église hôtesse, la *Hervormde Kerk*, célébra la Sainte Cène, ouverte à tous les baptisés, le dimanche 29 août dans la *Nieuwe Kerk*, selon son rite à la fois étrange et impressionnant pour des étrangers; suivirent : le lundi 30, une *Holy Communion* anglicane; le mardi 31, une Liturgie orthodoxe, laquelle produisit sur l'assistance son impres-

---

(1) Cfr p. ex. *La conférence unioniste d'Amsterdam en 1939.* Questions sur l'Église et son Unité (*Irénikon*), 1943, p. 70 suiv.

sion classique de « coup d'œil sur les parvis célestes » ; le mercredi 1 septembre, une Cène luthérienne.

Les sessions de l'assemblée furent ainsi organisées : à partir du 22 août soir des séances plénières consacrées aux sujets suivants : « Comment Dieu nous a conduits » ; le 23 matin, questions d'organisation et de constitution, après dix ans de préparation, du Conseil œcuménique des Églises; les 23 après-midi et 24, rapports sur les thèmes d'étude, présentés par : KARL BARTH (Le désordre de l'homme et le dessein de Dieu), C. H. DODD de Cambridge (L'Église et la Bible), C. T. CRAIG et G. FLOROVSKY (l'Église universelle dans le dessein de Dieu), S. NEILL et T. C. CHAO (le Témoignage de l'Église pour le dessein de Dieu), MRS K. BLISS et J. ELLUL (l'Église et le désordre de la Société), J. F. DULLES et J. L. HROMADKA (l'Église et le désordre international). Le discours de ce dernier traita du communisme oriental et impressionna, paraît-il, certains auditeurs qui y découvrirent « l'angoisse d'une âme qui avait été forcée de faire un grand choix ».

Depuis le mercredi 25 août et pendant 8 jours, l'assemblée se divisa en groupes de discussion qui étaient, disait-on, encore trop nombreux ; le matin on se réunissait en 4 sections qui étudiaient les 4 sous-sujets ; l'après midi, en 4 comités pour examiner : Constitution et Règlements ; Questions de principe ; Programme et Administration ; Questions posées par les Églises, au nombre de 4 encore : La vie et les activités de la femme dans l'Église (sujet qui avait été préparé très soigneusement par une conférence de déléguées précédant de quelques jours celle d'Amsterdam) ; l'attitude chrétienne envers les Juifs ; la formation des laïcs dans l'Église ; la reconstruction chrétienne et l'entr'aide des Églises. Les discussions dans les sections et les comités furent souvent d'une bonne et même d'une

haute tenue théologique, en grande partie grâce aux interventions de Barth et d'autres éminents théologiens.

Les mêmes thèmes étaient discutés dans des réunions séparées de suppléants et de délégués de la jeunesse, ce qui a permis de dire qu'à Amsterdam il n'y eut pas une, mais trois conférences simultanées. La large participation de la jeunesse oecuménique aux assises du même nom, sont de tradition parce que celle-ci est censée posséder un sens spécialement vif de l'unité dans le Christ des chrétiens séparés, ainsi que de leur responsabilité pour le monde. La chose fut particulièrement vraie à Amsterdam à cause d'une réunion préalable des jeunes, âgés de moins de 30 ans, composés à moitié de femmes et aux deux tiers de laïcs, et appartenant à 48 pays, les orthodoxes y étant en bon nombre ; la conférence de la jeunesse fut en somme plus représentative que l'assemblée générale elle-même, grâce à l'autorité plus grande que les organisations oecuméniques de jeunesses possèdent sur leurs membres, comparativement à celle du Conseil oecuménique sur les Églises. Les rapports de la jeunesse intervinrent dans les résultats finaux, contrairement à ceux des suppléants.

Ces mêmes jours des exposés étaient faits sur les mêmes thèmes encore aux invités et aux représentants de la presse. Enfin on organisa alors 3 grandes séances publiques dont la plus brillante avait pour titre : *Le Témoignage chrétien dans le domaine social et national*, et pour orateurs les théologiens réformés et barthianisants R. NIEBUHR (américain) et E. BRUNNER (suisse). Le premier insista sur la responsabilité sociale de l'Église à défaut de laquelle elle risquerait de s'enfermer dans une néfaste transcendance ; le second réclama pour le Christianisme seul le secret de la vraie personnalité et de la vraie communauté, les autres idéologies sacrifiant l'une des deux réalités à l'autre.

Les derniers jours de l'assemblée (1-4 septembre) on se

réunit de nouveau en séances plénières pour discuter et approuver les recommandations et les rapports des sections et des comités, ainsi que le Message.

Celui-ci fut rédigé par un comité spécial où Mrs Bliss joua un grand rôle. Il est adressé non pas au monde comme ceux de certaines conférences œcuméniques antérieures mais à tous ceux qui sont dans l'Église et qui veulent entendre Jésus-Christ.

Le message rend grâce d'abord pour l'unité des chrétiens séparés, lesquels malgré leurs divisions ne constituent qu'un seul Corps. Les Églises en s'organisant en Conseil œcuménique ont contracté envers le Christ un nouvel engagement et se sont liées les unes aux autres ; elles ont décidé de rester ensemble. La présente conférence a pu constater que les séparations entre chrétiens les ont empêchés de s'instruire mutuellement en Jésus-Christ; ainsi au lieu de proférer la Parole de Dieu, on n'a dit souvent qu'une parole humaine. Il faut donc prier Dieu afin qu'il ranime en son Église toute entière la passion d'annoncer au monde entier l'Évangile de Jésus-Christ. La rencontre d'Amsterdam et la constitution du Conseil œcuménique seront vaines si les chrétiens individuels et les paroisses refusent d'être, ensemble et sur place, les témoins du Seigneur et après tout ses serviteurs. On énumère ensuite les nombreuses tâches du Conseil œcuménique, lesquelles se résument à bannir de la terre le péché et ses conséquences, et d'édifier la Sainte Église Universelle, d'écraser les armées de Satan. Certes cette tâche n'est pas au pouvoir des hommes, mais seulement à celui de Dieu. Les hommes ne peuvent qu'en donner des signes indicateurs, leurs congénères de bonne foi les reconnaîtront. Le message finit par rendre gloire à Dien « dans l'Église et en Jésus-Christ dans toutes les générations et aux siècles des siècles ».

Le seul délégué qui ait voté contre ce Message est le pasteur E. LAURIOL. Il s'en explique ainsi dans le *Christianisme Social*, n° 9-10, p. 538 :

« Ce qui n'a pas été dit est ce qui manque le plus tragiquement aux hommes et ce qu'ils attendent avec angoisse. Si l'Église sortant de sa théologie ne les prononce pas, les conférences les mieux préparées deviennent inutiles, même néfastes ».

Contrairement à ce qui s'était fait aux conférences œcuméniques antérieures, les délégués orthodoxes ne firent pas de déclaration séparée.

Le 4 septembre matin, l'assemblée se réunit à la *Wester Kerk* pour le culte final au cours duquel le chœur de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris se fit entendre.

On peut résumer ainsi les résultats immédiats de la conférence d'Amsterdam : 1) Le Conseil œcuménique des Églises a été formé. 2) La Constitution provisoire établie à Utrecht (2) a été approuvée avec quelques légers amendements concernant les conditions d'affiliation des Églises, la répartition et l'allocation des sièges à l'assemblée générale. Cependant une adjonction significative a été faite aux *Fonctions* du Conseil : soutenir les Églises dans leur tâche d'évangélisation, laquelle est généralement reconnue dans les milieux œcuméniques pour principale. On avait même, au préalable, proposé la formation d'un département spécial dans ce but. Le projet fut rejeté par crainte qu'il n'empiète sur les attributions essentielles de chaque Église-membre ; seule fut approuvée la nomination d'un secrétaire spécial à l'évangélisation ayant pour tâche principale l'information et la coordination. 3) Le Comité de continuation de *Foi et Constitution* est devenu un département du même nom, du Conseil œcuménique. Il a cependant tenu une séance séparée les 7 et 8 septembre.

---

(1) Détail technique : la traduction et l'audition des différents discours, lesquels pouvaient se faire dans les 3 langues officielles : l'anglais, le français et l'allemand, étaient assurées de la même façon qu'à l'ONU.

Notons aussi que du 12 au 19 août à Amsterdam même, s'était tenu un «congrès international des Églises chrétiennes». D'après un correspondant du *Church of England Newspaper* du 27 août, p. 3, son but était de s'opposer au nom de la fidélité à la Bible, aux tendances modernistes et antibibliques du Conseil œcuménique. Cfr Chronique 1947, p. 317.

(2) Cfr Chronique 1937, p. 410 et *Ir*, 1948, p. 165.

Le Comité central, organe du Conseil se réunissant au moins une fois par an et composé de 90 membres, a siégé les 5 et 6 septembre à Woudschoten près d'Utrecht ; il a élu pour président le DR. BELL, évêque anglican de Chichester, bien connu de nos lecteurs, et pour vice-président, le DR. F. C. FRY de l'Église luthérienne d'Amérique ; des 17 places allouées aux orthodoxes, 9 sont restées inoccupées à cause des abstentions connues. Deux femmes figurent au Comité, mais ce nombre ne répond pas encore, selon un article dans *LC* du 17 octobre, à l'importance que doit avoir l'élément féminin dans le Mouvement œcuménique.

Plusieurs nominations ont été faites. Au lieu des 5 présidents qu'avait le Comité provisoire (PASTEUR M. BOEGNER, DR. G. FISHER, archevêque de Cantorbéry, DR. E. EIDEM, archevêque d'Upsal, Mgr GERMANOS DE THYATIRE et le DR. JOHN R. MOTT) le Conseil œcuménique en reçoit 6, le Dr. MOTT passant à la présidence d'honneur, et les Drs BROMLEY G. OXNAM, évêque méthodiste américain, et T. C. CHAO, anglican chinois, venant s'adjoindre aux 4 anciens. On a voulu mettre ainsi à l'honneur le continent américain et une « jeune Église ».

Le DR. VISSER'T HOOFT qui est renommé secrétaire général se voit adjoindre 5 secrétaires : les Drs H. S. LEIPER et F. NOLDE à New-York ; le premier avec le portefeuille pour la promotion au Secrétairiat général, le second avec celui des affaires internationales ; le RÉV. O. S. TOMKINS à Londres, est chargé du portefeuille de *Foi et Constitution* et des relations avec les Églises orientales orthodoxes ; Bishop S. NEILL et le Rév. R. C. MACKIE à Genève, le premier est titulaire du portefeuille des études et de l'évangélisation, le second de celui de la reconstruction et de la jeunesse. Il nous est impossible de signaler tous les autres officiers dont *LC* du 17 octobre donne la liste complète. Notons

seulement que le vice-président du département de la jeunesse, dont le président est le RÉV. D. T. NILES, est le R. P. ALEXANDRE SCHMEMANN, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris.

La valeur globale de l'assemblée d'Amsterdam est exprimée dans *LC* déjà plusieurs fois cité, en des termes qui semblent marquer une espèce de consensus des milieux oecuméniques.

C'est ce que la conférence a fait plutôt que ce qu'elle a dit,qui importe. « Pour la première fois depuis la Réforme, il existe maintenant un Corps permanent qui peut parler au monde au nom de la chrétienté non-romaine. Il y a donc dorénavant une place où les chrétiens de races, nationalités et ambiances ecclésiastiques différentes, peuvent se rencontrer et discuter aussi bien lenrs accords que leurs différences les plus profondes, dans la paix et la charité, sur la base de leur commune loyauté envers Jésus-Christ » (p. 19).

Comme cela se présente généralement dans le Mouvement œcuménique, les résultats doctrinaux de la conférence dépassent le niveau intellectuel de l'homme moyen; cependant c'est bien lui que le Message d'Amsterdam devra atteindre pour lui faire comprendre que sa foi chrétienne a à influer sur son attitude envers la communauté, la nation et le monde. Il faudra donc l'interpréter dans des termes plus populaires.

« Amsterdam aura peu de signification permanente si elle ne reste rien de plus qu'une réunion d'une élite de théologiens et d'ecclésiastiques ; elle n'aura de valeur durable que si son esprit est continué dans les paroisses, de manière à ce que les individus, les communautés et les groupes régionaux de chrétiens poursuivent le travail qui y fut commencé » (p. 16).

Bref, la valeur d'Amsterdam se révélera dans ce qui se fera après Amsterdam. *SŒPI* N° 42 relate ce qui se passe dans différents pays pour faire connaître aux membres des Églises les résultats d'Amsterdam.

Au cours d'une réunion tenue au temple de l'Oratoire à Paris le 7 octobre, des délégués à l'Assemblée ont pris la parole et ont appelé miracle l'union des cœurs et l'atmosphère de famille qui y a régné.

A Londres, le 3 novembre, 4 délégués ont donné leurs impressions sur la conférence. Le Dr. J. WAND, évêque anglican du lieu, a tiré la leçon un peu paradoxale que si à l'avenir d'autres projets œcuméniques devaient être faits, il ne faudrait pas en confier l'élaboration à des théologiens, mais à des pasteurs et à des administrateurs. D'après le Rév. D. T. NILES on avait eu l'impression que Dieu était à l'œuvre au milieu des travaux de l'Assemblée. Pour E. FLETCHER les délégués à la conférence n'étaient pas des pontifes dogmatisants mais d'humbles chercheurs de la vérité qui ont appris que celle-ci avait plusieurs faces et qu'elle n'était donnée en entier à aucun groupe confessionnel en particulier. Le RÉV. L. COOKE a trouvé que les efforts n'ont pas été vains à Amsterdam car il en est résulté une vision plns réelle de l'Église chrétienne et un sens nouveau de la grâce de Dieu dans le Christ.

Gu du 29 octobre, p. 522, croit constater une désillusion générale sur Amsterdam aux États-Unis parce que les résultats unionistes y auraient été très maigres et les rapports, inférieurs en qualité à ceux d'Edimbourg 1937. D'autre part *SŒPI* N° 47 relate la satisfaction des luthériens américains devant le caractère « sainement évangélique » de la conférence : les convictions confessionnelles y ont été respectées, et l'emploi d'abord abusif des termes « Église universelle » et « Una Sancta » appliqués à la communauté nouvelle que représente le Conseil œcuménique, a visiblement diminué dans la suite pour aboutir à leur exclusion des documents officiels. Le nouvel organisme a été nettement reconnu pour un Conseil *des Églises.*

Les délégués anglicans anglais d'Amsterdam ont présenté leur rapport à la *Church Assembly.*

Ils y magnifient l'importance du Conseil œcuménique et déclarent que son avenir dépendra de l'éveil de la conscience œcuménique dans les Églises-membres ; certaines mesures sont préconisées à cette fin. L'*Assembly* a voté une motion qui salue avec joie la constitution du Conseil œcuménique (1).

(1) *SOEPI* N° 47.

Nous continuerons de renseigner les lecteurs sur le Post-Amsterdam dans nos chroniques ultérieures. Glanons maintenant quelques appréciations sur la Conférence.

LC du 17 octobre que nous avons cité plusieurs fois déjà, est entièrement consacré aux impressions de participants américains.

Tous soulignent le caractère très cordial et franc des discussions malgré de graves divergences de vue ; ils l'attribuent à l'unité de foi vivement ressentie parmi les assistants. Tout ceci fut un trait nouveau pour le Mouvement œcuménique. Dans un article intitulé *The Limitations of Amsterdam* le très Révérend WILLIAM H. NES situe ces limitations dans le défaut d'œcuménicité, la conférence ayant été d'allure protestante et activiste (*Vie et Action*) et ayant exprimé une certaine crainte de l'union organique que *Foi et Constitution* avait jusqu'ici recherchée. Il conclut : si le Conseil œcuménique réussit à promouvoir également les intérêts de *Foi et Constitution* comme ceux de *Vie et Action* et à exprimer ainsi une vraie œcuménicité, l'assemblée d'Amsterdam pourra devenir une grande date dans l'histoire chrétienne.

On peut lire dans *The Ecumenical Review* N° 2 :

Personne ne peut se flatter de commencer à se rendre compte de ce qui s'est passé à Amsterdam, à moins de comprendre que la variété des points de vue et des convictions a été en quelque sorte transformé en une parole commune qui n'est pas la parole de tel ou tel autre groupe mais de la communauté (*Fellowship*) des Églises prise comme un tout (p. 214).

Intéressantes remarques de E. LAURIOL dans *Foi et Vie* N° 5.

C'est l'existence simultanée à Amsterdam de divergences doctrinales et d'une unité profonde, qui y a été la chose la plus importante. « Alors que dans n'importe quel autre milieu, elles auraient suffi à provoquer des divisions, nous avons senti au contraire que rien désormais ne pourrait plus nous séparer (p. 498)... Seulement — et c'est ce qui a fait l'originalité du succès — *nous n'étions pas venus pour les* (divergences) *défendre*. Nous étions venus pour les soumettre, dans la lumière des explications données et des révéla-

tions reçues, au jugement de Jésus-Christ. Il en résulta dès le début un totale franchise dans une confiance fraternelle d'où toute suspicion était bannie, juste ce qui manque tant ailleurs » (p. 512).

Le R. P. BOYER S. J., directeur du Mouvement et de la revue *Unitas* a fait une conférence sur Amsterdam à l'Université Grégorienne. L'*Osservatore Romano* du 11 décembre en donne un résumé.

Après avoir montré l'acquis positif de l'assemblée (message et rapports, constitution du Conseil œcuménique qui est un organisme permettant aux Églises une collaboration en vue de buts communs, et capable de servir les fins du Mouvement œcuménique) l'orateur a fait remarquer que la division doctrinale y a été fortement ressentie ; il termine en rappelant que la vraie unité doctrinale ne peut être trouvée que dans l'Église catholique, et en exprimant sa conviction au sujet du caractère providentiel du Mouvement œcuménique ; les catholiques coopéreront à l'œuvre de la Providence par la prière, l'exemple et le soutien des œuvres catholiques en faveur de l'Union.

Décembre 1948. D. C. L.

ACTUALITÉS (1)

Église catholique. — La GRANDE ENCYCLOPÉDIE qui a été publiée récemment à Moscou donne des renseignements sur les différentes confessions reconnues en URSS. Après l'Église russe patriarcale et après les musulmans, sont nommés en troisième lieu les catholiques. Comme chef de l'Église

(1) Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue Saint-François, 72, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7 Portugal Stret, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, Rue Daru, Paris) ; *CW* : *The Church in the World* (56, Bloomsbury Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris-8) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philothès, 19, Athènes) ; *ECB.* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297, Fourth Ave, New-York City, 10) ; *IKZ* = *Internationale*

catholique en Russie est cité Mgr Springovič, l'archevêque (latin) de Riga, assisté de deux évêques et d'un nombre indéterminé de prêtres. D'autre part, l'encyclopédie ne mentionne pas l'Église gréco-catholique de l'Ukraine. Pour aucune confession n'est indiqué le nombre des fidèles et des églises (1).

Les GRÉCO-CATHOLIQUES derrière le rideau de fer doivent payer cher à présent leur attachement au Siège Apostolique. En SLOVAQUIE les griefs classiques de la propagande se lèvent aussi déjà contre Mgr Paul Gojdič, chef spirituel du dernier diocèse encore libre (147.000 fidèles). Il y aurait eu quelques arrestations de prêtres.

C'est surtout la ROUMANIE qui, depuis le 1er octobre, attire l'attention par les fortes mesures de contrainte qu'y subissent les catholiques. Leur sort était décidé depuis l'intronisation du nouveau patriarche Justinien, en avril dernier. Le N° 8 du *ŽMP*, dédié aux festivités de l'été dernier dans la capitale de l'URSS, ne laisse plus de doute au sujet des sentiments du patriarche roumain envers l'Église catholique. Le 1er décembre le gouvernement roumain a publié un décret par lequel l'Église gréco-catholique cesse d'exister officiellement ; ses biens sont confisqués et une partie en passera à l'Église orthodoxe (2). Les cinq évêques furent enfermés dans

---

Kirchliche Zeitschrift (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, N. Fourth Street, Milwaukee, Wisc., U.S.A.) *P* = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe, Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau der Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Roma, Via della Conciliazione, 34) ; *SOEPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, Čistyj Pereulok, 5, Moscou, 34).

(1) *Herder-korrespondenz*, décembre 1948.

(2) Il s'agit du décret gouvernemental N° 358, déclarant inexistants les diocèses, les chapitres, les communautés religieuses et toutes les autres institutions catholiques de rite byzantin (art. 1), et prescrivant la remise

un couvent (à Campulung, paraît-il), en attendant leur procès. Peu avant leur arrestation ils avaient protesté par une lettre collective auprès du ministre-président Groza contre l'incorporation de leurs fidèles dans l'Église orthodoxe. La lettre est signée par Mgr Valère Trajan Frenţiu d'Oradea Mare (âgé de 74 ans, il venait de recevoir le titre d'archevêque, après un ministère épiscopal de 36 ans), Mgr Alexandre Russu de Baja Mare, Mgr Jules Hossu de Cluj-Gherla (évêque depuis 32 ans), Mgr Jean Bălan de Lugoj et Mgr Jean Suciu, administrateur apostolique de Blaj. Par le fait que plus de 90 % du clergé gréco-catholique est marié, l'État pourra plus facilement s'imposer. Mais on connaît déjà de nombreux cas de résistance héroïque à ce nouveau coup de force dans la domaine de la conscience. Quelques prêtres ont payé de leur vie leur attitude intransigeante ; d'autres, en très grand nombre ceux-là, sont en prison. Au personnel religieux masculin et féminin des hôpitaux nationalisés il fut enjoint de déposer l'habit religieux pour pouvoir continuer cette activité ; les religieux et les sœurs ont préféré se retirer. Ce fut le 2 novembre que, par décret gouvernemental, toutes les institutions charitables catholiques, sanatoria et hôpitaux ont été saisis. Mentionnons ici également, comme un coup plus indirect mais pas moins sensible, porté aux intérêts spirituels de l'Église, que toutes les organisations actuelles de la jeunesse roumaine doivent se réunir au sein d'une organisation unique, qui « devra devenir une école d'édification du socialisme et du communisme ».

Émigration russe. — En octobre une CONFÉRENCE DES DIOCÈSES DE L'EUROPE OCCIDENTALE (Mgr Anastase, Munich)

---

immédiate comme propriété de l'État de tous les biens appartenant aux organisations ainsi supprimées, à l'exception des biens paroissiaux et d'autres, à préciser par la suite, qui seront attribués à l'Église orthodoxe (art. 2).

s'est tenue à Bruxelles. La conférence, présidée par l'évêque Nathanaël, a réuni des représentants des Églises orthodoxes d'Angleterre, Belgique, Amérique, France, Italie et Suisse. Mgr Nathanaël prononça un discours sur la position fondamentale de l'Église, disant que « la lutte contre le communisme n'est pas une affaire politique, mais une question religieuse du moment que le communisme s'avère être en théorie comme en pratique un mouvement de lutte contre Dieu ». Position a été prise non seulement contre l'athéisme et le sectarisme, mais aussi contre le Mouvement œcuménique.

Le 5 novembre, aux États-Unis, inauguration du séminaire et de l'ACADÉMIE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE SAINT VLADIMIR situés dans les annexes de l'*Union Theological Seminary* à New-York et dont le recteur est le métropolite Théophile de San Francisco. L'Académie servira de centre d'étude aux orthodoxes et aux autres théologiens qui s'intéressent à l'Orthodoxie. La cérémonie d'inauguration a été présidée par le professeur G. Florovsky, aujourd'hui membre de la faculté de Saint-Vladimir. Le Dr. Van Dusen, président de l'*Union Theological Seminary*, a dit dans son discours inaugural : « Aujourd'hui, que l'aspiration à la compréhension et à l'Union se manifeste avec une puissance inégalée durant les dix neuf derniers siècles, il est de la plus haute importance de saisir chaque possibilité de rapprochement et de compréhension entre ces deux puissantes traditions, l'Orthodoxie et le protestantisme. Nous devons apprendre à nous mieux connaître ». Répondant aux paroles de cet orateur, le professeur Florovsky a souligné que « la portée de la tradition orthodoxe ne peut être entendue que par le moyen d'un échange constant avec le monde chrétien dans son ensemble. L'Orient doit répondre au défi de l'Occident, et l'Occident doit pour sa part accorder plus d'attention à l'héritage de l'Orient, qui, en fin de compte, a toujours tendu à être un message œcuménique et catholique ». *LC*

du 21 novembre dit que, dans sa profonde et savante conférence, le P. Florovsky parla de la foi chrétienne d'un point de vue peu familier pour nombre de ses auditeurs. Il déclara que dans la seule lumière des enseignements des Pères de l'Église les chrétiens pourraient présenter le message complet de l'Église chrétienne et que l'Église doit vivre ce qu'il appelle une « période *néo*-patristique » de développement.

L'ARCHEVÊQUE MSTISLAV de l'Église orthodoxe ukrainienne en Amérique fut, fin d'octobre, l'hôte de Mgr Athénagore à New-York, l'actuel patriarche œcuménique. Les entretiens avaient comme sujet l'Église ukrainienne autocéphale en exil. Voici quelques chiffres, donnés à cette occasion, sur la situation de cette Église au CANADA. Les UKRAINIENS ORTHODOXES y sont au nombre de 120.000 (1), répartis sur 250 paroisses, avec presque 40 prêtres. Le séminaire théologique au collège Saint-André à Winnipeg compte 15 élèves. La vie religieuse est en progrès et le nombre des églises augmente.

Bulgarie. — La RÉORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE annoncée est en train de s'effectuer. L'exarque Stéphane, malgré sa décevante attitude conformiste au concile de Moscou (2), fut un obstacle à écarter. Un protocole synodal du 8 septembre (3) se voit obligé de donner des explications au sujet de cette démission, à cause des « rumeurs fausses et nuisibles » qui s'étaient répandues parmi la population. C'est un véritable réquisitoire contre l'exarque démissionnaire, qui aurait trop agi en *autocrate*. A présent les membres du clergé

(1) Pour les statistiques des Ukrainiens gréco-catholiques du Canada (au nombre de 270.000), cfr. *Ir.* t. XXI (1948) p. 201.

(2) Voir aussi à ce propos les extraits de l'interview donnée par lui à un représentant du Front Patriotique, *DC*, 24 oct.

(3) Cfr *Le Messager ecclésiastique* (Sofia) du 7 octobre (trad. dans *DC* du 30 janvier 1948).

sont autorisés à faire partie de l'organisation politique unifiée du Front National, à occuper des postes dirigeants dans l'administration des organisations sociales, à présider des conseils municipaux ou ruraux, etc. Le Saint-Synode, sous la présidence du *locum tenens*, le métropolite Michel de Dorostol et Červen, a décidé que l'Église ne formera aucune organisation religieuse parmi la jeunesse et qu'elle s'abstiendra de toute propagande religieuse, étant donné que la constitution bulgare garantit aux citoyens de la République la liberté de conscience et de religion (1). Le clergé s'engage à respecter le nouveau principe selon lequel l'éducation de la jeunesse incombe à l'État.

Constantinople. — Depuis le 1er novembre 1948 le NOUVEAU PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE est MGR ATHÉNAGORE (Spyron), archevêque grec-orthodoxe des deux Amériques depuis 1931. Il a été élu par 11 contre 6 voix, après que le Saint-Synode eut accepté le 29 octobre la démission de Maxime V.

Le nouveau patriarche, citoyen américain depuis 1948, est grec de naissance, né à Vassiliko (Épire) en mars 1886. Il a suivi le séminaire de Chalki et fut évêque de Corfou. C'est une personnalité de haute culture, un prédicateur puissant et un organisateur perspicace. Depuis son arrivée en Amérique il s'est dépensé à mettre de l'ordre, et non sans succès. On y compte maintenant 350 paroisses, pourvues de pasteurs, d'instituteurs et de catéchistes de la jeune génération ; au séminaire théologique étudient actuellement une cinquantaine d'élèves ; florissantes sont aussi les œuvres de bienfaisance dûes à l'initiative de l'archevêque Athénagore.

Le *Orthodox Observer* (15 nov.) le nomme un homme de paix et de rapprochement entre Églises. *SOEPI* mentionne qu'il a entretenu depuis longtemps de bons rapports avec le Mouvement œcuménique. L'organe catholique américain

(1) *Id.* 23 oct.

The Lamp (décembre) fait remarquer que pour les catholiques cette élection a de l'intérêt du fait que pour la première fois depuis plusieurs siècles le patriarche œcuménique est quelqu'un qui a eu des relations cordiales avec des évêques catholiques pendant de longues années. Il paraît que sa nomination a été accueillie avec quelque réserve par la presse grecque, tandis qu'elle a été saluée avec beaucoup de sympathie et commentée très favorablement par la presse de Stamboul (1). Fait intéressant : le patriarche Gabriel de Yougoslavie, malgré ses accointances avec l'Église russe en URSS, aurait envoyé ses félicitations au Saint-Synode du patriarcat œcuménique (2).

Palestine. — Un représentant officiel de l'Église de Russie en Israël, l'ARCHIMANDRITE LÉONIDE, a été installé à Ain Karem. Il prend possession des propriétés orthodoxes de Palestine que les autorités britanniques avaient toujours considérées comme dépendant de l'Église russe émigrée.

Roumanie. — Le 21 novembre, l'ÉGLISE RUSSE de Bucarest a été rendue au culte, en présence de plusieures personnalités officielles. Des ecclésiastiques des Églises de Russie, de Bulgarie et de Roumanie concélébraient. L'évêque Paul Statov, représentant du patriarche de Moscou, souligna dans un discours le fait « que les fidèles d'origine slave se réunissent et deviennent frères dans l'Église... Notre Église voit la main de Dieu dans ceci que l'URSS, ainsi que ses voisines démocratiques, s'est levée pour défendre la paix dans le monde... » (3).

---

(1) *SICO* 15 déc. Cfr aussi *DC* du 30 janvier.

(2) Le patriarche Gabriel reçut en juillet dernier à Moscou également une église à l'usage des Serbes de cette ville. La même gratification a été faite à l'Église d'Antioche et à celle de Bulgarie. (Cfr *ŽMP*, 1948, N° 8, p. 66).

(3) *SOEPI* 24 déc.

Tchécoslovaquie. — Le 17 novembre le premier SÉMINAIRE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE en Tchécoslovaquie a été inauguré à Karlovy Vary. La cérémonie d'ouverture fut présidée par Mgr Eleuthère, exarque du patriarche de Moscou et métropolite de Prague.

Relations interconfessionnelles.

Nous remettons à la fois suivante les rubriques habituelles. Pour cette fois contentons-nous de signaler les articles suivants :

Du *côté catholique* mentionnons :

R. ROUQUETTE. — LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. *Où en est l'Unité de la Chrétienté non romaine ?* (Études, juillet-août 1948, p. 16-41).

L'A. expose surtout les transformations psychologiques qui se sont faites dans le Mouvement œcuménique, « un vrai miracle du Saint-Esprit » (p. 40), et s'attend à d'autres encore dans l'avenir. Il redoute cependant que la tendance *Vie et Action* ne l'emporte à la longue sur celle de *Foi et Constitution*. Il finit par faire d'intéressantes réflexions sur ce qu'on pourrait appeler l'« Œcuménisme catholique ».

« Trop de nos publications, de nos semaines de l'Unité, par désir d'irénisme et d'émulation spirituelle, faussent les esprits en laissant dans l'ombre les insurmontables difficultés, les impuissances de l'œcuménisme, son caractère encore tout extérieur. C'est un faux irénisme. Nous conserverons notre lucidité à l'exemple des animateurs de l'œcuménisme ... (L'A. ne veut pas qu'on devance ici la Providence). Pour autant mesurant avec calme et sans passion la portée de l'œcuménisme, essayant de le situer avec précision, essayant d'être loyaux envers les exigences intérieures de l'Évangile en chacune de nos vies, nous ne laisserons pas de reconnaître dans le Mouvement pour l'Unité un des plus grands faits de l'histoire des âmes depuis la séparation de la chrétienté » (p. 51).

O. TOMKINS. — REUNION FROM ABOVE OR BELOW (Theology, août 1948, p. 283-288).

C'est une réponse à l'article de B. PAWLEY (Cfr Chronique 1948, p. 322). L'A. s'y croit spécialement autorisé en tant que « spécialiste » des choses œcuméniques (les guillemets sont de l'auteur) qui a vécu antérieurement dans le ministère paroissial. Il donne raison à certaines revendications de B.P. et rend justice à la part du clergé inférieur dans le Mouvement œcuménique. Mais clergé supérieur ou inférieur, « Nous attendons ensemble la miséricorde de celui qui vient d'en haut et qui seul peut dire : « Voici je fais toutes choses nouvelles » et le faire » (p. 288). On trouve dans l'exposé de très intéressants aperçus sur le Mouvement œcuménique dont O. T. est vraiment spécialiste. Ainsi nous relevons que l'Apostolat (*Evangelism*), l'Unité et le Devoir social, tous trois placés sous la Croix, sont les marques indispensables d'une Église qui voudrait se renouveler à l'image de son Seigneur (p. 283).

Dans la revue œcuménique américaine *Christendom* (été 1948) relevons deux importants articles :

ROBERT S. BILHEIMER. — THE FORMING OF THE ECUMENICAL MIND, p. 278-283.

L'article se présente comme une réflexion sur l'ensemble des études œcuméniques destinées à la conférence d'Amsterdam. Après avoir fait des remarques intéressantes sur la méthode de ces études, sur leur esprit, sur certains sujets primordiaux le facteur économique p. ex. ou encore : « le fait que presque continuellement le désaccord dans les discussions (p. 281), est constitué par la question sousjacente du communisme russe et de la démocratie occidentale » il arrive à cette conclusion : « au fond c'est un processus grâce auquel les chrétiens parviennent à découvrir leurs intérêts et convictions ; ainsi il se stimulent les uns les autres à connaître d'une façon toujours plus profonde la volonté de Dieu. C'est là un des moyens tranquilles par lesquels Dieu agit par son Esprit dans son Église pour la rendre plus pleinement Corps du Christ » (p. 283).

ALEXANDER MILLER. — SOCIAL AND POLITICAL FACTORS IN ECUMENICAL WORK, p. 373-379

L'A., connu pour ses études sur la marxisme du point de vue chrétien (cfr *Ir*, 1948, p. 118) déplore l'incompréhension du monde occidental, nom sous lequel il comprend d'abord les Anglo-Saxons, envers l'Orient (URSS, Asie). A cause de cette situation l'Église occidentale

qui est une Église de classe, est menacée d'un nouvelle invasion des « barbares » (le prolétariat). Pour A. M. ces « barbares » ne sont pas des ennemis de Dieu mais des enfants de Dieu que cette Église a tenus loin de leur héritage. Le Mouvement œcuménique n'aura des chances d'aboutir que si ses chefs ne confondent pas la civilisation occidentale, qui est un compromis entre le « libéralisme chrétien et l'exploitation capitaliste, avec l'Église du Dieu vivant » (p. 378) ; et que si ces mêmes chefs emploient la seule arme valable : l'évangélisation des « barbares » et l'élaboration d'une théologie sociale. Viennent les conclusions : Pour pouvoir vivre, le Conseil œcuménique doit transcender ses origines occidentales et bourgeoises, introduire l'expérience orientale dans l'œcuménisme, faire pénétrer l'Église dans les masses prolétariennes. Rien de moins que ce Mouvement d'identification ne pourra apporter la Jérusalem céleste devant les yeux de ceux qui sont assis parmi les ruines des cités terrestres (p. 379).

Avec son dernier numéro de 1948, CHRISTENDOM (américain) cesse de paraître pour céder toute sa place, et non plus seulement une partie comme c'était prévu, à la ECUMENICAL REVIEW.

Son deuxième fascicule vient de paraître avec le sommaire suivant :

Editorial (p. 129) ; PROF. T. C. CHAO. — *Amsterdam in the Perspective of the Younger Churches* (p. 131) ; PROF. EDMUND SCHLINK. — *The Church and the Churches* (p. 150) ; THE BISHOP OF DERBY. — *Lambeth 1948* (p. 169) ; BLATTA MARSIE-HAZEN. — *The Ethiopian Church* (p. 179) ; ECUMENICAL CHRONICLE : *The Moscow Patriarcate and the First Assembly of the World Council of Churches* (p. 188) ; *The Roman-Catholic Church and the First Assembly of the World Council of Churches* (p. 197) ; *Some Roman-Catholic Voices about the First Assembly* (p. 202) ; *World Council Diary* (p. 213) ; BOOK REVIEWS.

L'article le plus intéressant est celui du professeur SCHLINK (Heidelberg) bien que son contenu ne réponde pas exactement à son titre. Il contient plutôt des considérations méthodologiques concernant le premier volume des études préparatoires à Amsterdam. Elles sont trop importantes pour pouvoir être commentées dans une Chronique. On y reviendra

dans l'article d'ensemble sur le côté doctrinal de la conférence d'Amsterdam qu'*Ir* compte publier prochainement.

Des considérations intéressantes d'ordre méthodologique aussi se trouvent ci et là dans les recensions bibliographiques. La Chronique contient des détails inédits sur les rapports de l'Église patriarcale russe et de ses satellites avec le Conseil œcuménique ; elle manifeste aussi beaucoup d'intérêt pour les relations sur la même conférence parues dans la presse catholique. 1 janvier 1949.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

G. Bardy. — *Le sens de l'Unité dans l'Église et les controverses du Ve siècle.* L'Année théologique, 1948, 156-174.

A. Chavasse. — « *Ordonnés au Corps mystique* ». Nouv. Revue théologique, juillet-août 1948, 690-702.

M.-J. Congar, O. P. — *Le salut des « Grecs schismatiques » d'après un théologien du XIIIe siècle* (Roger Martin, Quodl. II, 10). Mémorial Louis Petit. Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines (Archives d'Histoire de l'Orient chrétien I). Bucarest, 1948, 51-55.

J. Gonzette. — *L'autorité dans l'anglicanisme.* Nouv. Revue théologique, décembre 1948, 5-26.

L. K. — *L'Assemblée d'Amsterdam et l'Unité de l'Église.* Vie Intel., novembre 1948, 6-45.

H. Katzenmayer. — *Petrus und der Primat des römischen Bischofs in der ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία des Bischofs Eusebius von Cäsarea.* IKZ, N° 3, 1948, 153-171.

A. Küry. — *Die ökumenische Bewegung.* Id., N° 4, 228-236.

E. Lauriol. — *Les Questions sociales à Amsterdam.* Christianisme social, N° 9-10, 1948, 512-516.

V. Morel O. F. M. Cap. — *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine.* Nouv. Revue théologique, juillet-août 1948, 703-727.

A. Rinkel. — *Unsere Probleme im ökumenischen Gespräch.* IKZ, N° 4, 1948, 236-251.

H. St. John, O. P. — *Catholics and the Ecumenical Movement.* Blackfriars, 503-507.

Th. Strotmann. — *Un problème unioniste central : la Théologie de la Rédemption.* Acta Academiae Velehradensis, 19 (1948), N° 3-4, 230-242.

S. Tyszkiewicz. — *L'aspect charitologique de la Sainteté de l'Église.* Id., 187-200.

Notes et Documents.

Le Rapprochement Historique.

Le Professeur F. Dvornik, Docteur ès Lettres de la Sorbonne et professeur à l'Université Charles IV de Prague, a publié un petit livre dont le contenu mérite même un peu tardivement une recension spéciale (1).

Théologien et historien célèbre, il fut, avant la guerre, chargé par son pays de plusieurs missions diplomatiques à Paris et à Londres. Au moment de l'invasion de la Tchécoslovaquie par les Allemands, il se trouva en Angleterre où il séjourna durant toute la guerre et où, malgré les bombardements qnotidiens, il occupa ses loisirs à poursuivre ses recherches historiques sur Photius et sur l'Orient. Il vient de publier un nouvel ouvrage important dont le titre révèle la tendance : *La Patriarche Photius, Père du Schisme et Patron de la Réunion* et que nous espérons aussi pouvoir bientôt présenter à nos lecteurs. Avec deux de ses livres précédents intitulés : *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (Paris 1926) et : *Les Légendes des saints Constantin et Méthode, vues de Byzance* (Prague, 1933), ce dernier ouvrage semble devoir former une trilogie à laquelle la brochure dont il est question aujourd'hui pourrait servir d'introduction en lui donnant un sens unioniste. Ce texte a paru d'abord dans le revue *Eastern Churches Quarterly* (vol. V, Juill.-Déc. 1943, p. 172-219), mais pour le présenter séparément au public, l'auteur y a ajouté un Postscriptum contenant de précieux renseignements bibliographiques.

Le professeur Dvornik commence par énoncer de quelle manière il entend envisager la question qu'il va traiter en déclarant que sa brève étude se limitera à l'aspect historique du problème, et qu'il laissera délibérement de côté tous les aspects dogmatiques et théologiques qui pourraient découler du sujet (p. 5). Selon lui donc aucun rapprochement dogmatique ou théologique ne se réalisera sans un rapprochement préalable dans le domaine de l'histoire,

(1) F. Dvornik. *National Churches and Church Universal.* Westminster Dacre Press, 1944 ; in-8, 58 p.

rapprochement qu'il prétend démontrer par l'application rigoureuse de la méthode historique. Il tire cette conclusion de ses propres études sur Photius, mais aussi de l'étude du caractère d'universalité ou nationaliste des différentes Églises chrétiennes. Ces caractéristiques, loin de s'opposer, peuvent au contraire se concilier ; c'est d'ailleurs le vœu qu'expriment de nombreux anglicans et certains orthodoxes. — Parcourant ainsi l'histoire de l'Église, l'auteur commente les exemples suivants :

I° — En 424, l'Église nationale de Perse décrète dans un synode que « les Orientaux ne doivent pas porter leurs griefs contre leur patriarche devant les patriarches occidentaux ; tout litige qui ne peut pas être dirimé par le patriarche du lieu devra attendre le jugement du Christ ». On serait tenté de conclure que ce décret contient la négation de l'autorité de Rome résultant de la structure rigoureusement nationaliste de l'Église persane; cependant, le professeur Dvornik, examinant le cas de plus près, remarque fort opportunément que nationalisme, pour l'Église de Perse, ne signifie nullement séparation, et il appuie sa conviction sur la constatation que le Nestorianisme n'étant pas encore né, cette Église, déjà à partir de 315, s'était développée hors de l'Empire romain et sans relations avec les cinq grands patriarcats. L'évêque de Séleucie-Ctésiphon avait étendu son autorité sur les diocèses des alentours et s'était attribué les pouvoirs patriarcaux sans invoquer le secours d'autres Églises, et ce développement de son pouvoir s'était accompli sans l'intervention des souverains persans restés païens, et en dépit de leurs persécutions. Toutefois les décrets de Nicée, l'autorité des conciles œcuméniques présidés par l'évêque de Rome sont admis et appliqués. Ces « Patriarches occidentaux » dont il est question dans le décret ne sont sans doute pas les évêques de Rome, mais les patriarches comme celui d'Antioche d'où les missionnaires étaient venus en Perse et que l'Église regarde comme égaux et non comme supérieurs à elle.

II° — L'Église d'Arménie est aussi une Église nationale, dès 379 tout à fait autonome et séparée de son ancienne métropole, Césarée de Cappadoce, où son catholicos était jusqu'à cette date toujours consacré. Elle est à ce point nationale, qu'après le partage de l'Arménie entre les Romains et les Perses, elle demeure une et sans intégrer dans son giron les colonies grecques établies sur son territoire sous l'autorité d'autres évêques. Bien que ses relations avec Rome soient plutôt rares, elle n'en est tout de même pas séparée.

III° — L'auteur raconte ensuite comment les Barbares envahirent l'Occident et comment ils furent christianisés par les peuples subjugués, et, malgré leur origine exotique, furent adoptés par l'Église d'Occident alors déjà très universalisée. Les Arabes, par contre, ont résisté à l'influence du christianisme oriental ambiant, mais ils ont tout de même laissé à ces Églises la liberté de s'organiser en Églises nationales, dont les évêques jouissaient de certains pouvoirs politiques. Ces Églises nationales se distinguèrent par un universalisme remarquable, comme par exemple cette Église nestorienne, qui envoie ses missionnaires jusqu'en Chine et en Mongolie pour y fonder des chrétientés nationales, elles aussi, fidèles aux mêmes traditions chrétiennes souvent conformes, au moins sur plusieurs points, à celles de Rome. Les divergences de doctrine furent d'ailleurs si subtiles, que le pape lui-même se laissa parfois abuser ; ainsi le professeur Dvornik rapporte comment, en 1288, époque de l'apogée du pouvoir pontifical, un moine nestorien chinois, venu en Occident en ambassade, reçu la sainte communion de la main du pape qui le croyait catholique, ce qui montre à quel point on ignorait alors à Rome les attaches de cette Église avec les Nestoriens.

IV° — Le professeur Dvornik analyse ensuite l'aspect linguistique du problème et remarque d'abord que si, en Occident, le latin est un élément d'universalisme, au contraire, en Orient, la langue liturgique est un élément de particularisme qui balance l'universalisme romain. Il serait cependant erronné de prétendre que les papes ont imposé l'usage de la langue latine à la chrétienté, soutient l'auteur, qui attribue ce fait plutôt à la volonté de Charlemagne d'unifier son immense empire. Seulement, bientôt cet universalisme qui se crée hors de la zone d'influence byzantine dans ces vastes contrées balkaniques où les Slaves se sont établis, sera contrebalancé par les « Reichskirchen » dans le Saint Empire allemand.

V° — Le plus important des conflits opposant l'universalisme au nationalisme est justement celui qui a mis aux prises Photius et le pape Nicolas I. La position des deux conceptions antagonistes avait été formulée au concile de Constantinople, en 961. Les Actes mêmes du Concile sont malheureusement perdus, mais il nous en reste des extraits et ceux-ci semblent indiquer que Nicolas I voulait imposer à l'Église byzantine toute l'autorité qu'il exerçait en Occident. Photius, au contraire, voulait sauvegarder l'autonomie ecclésiastique de l'Orient tout en respectant l'unité de la foi par

une soumission *disciplinaire* envers l'autorité suprême de Rome à laquelle il faudrait toujours recourir dans les cas de contestation doctrinale. Du moins, semble-t-il reconnaître implicitement cette autorité romaine, puisque, selon la déposition du patriarche Ignace, il admet en dernier ressort les décisions des légats de Rome. Par cette attitude il croyait maintenir l'universalisme de l'Église tout en laissant subsister un particularisme très étendu qui conserverait aux Églises nationalistes leur physionomie particulière.

« Certes, — dit l'auteur pour conclure, — les excès du nationalisme à notre époque et le danger commun qui menace de ruiner le christianisme tout entier a fait comprendre à tous les chrétiens la nécessité impérieuse d'une action centralisée contre la divulgation des doctrines athées et anti-chrétiennes. La réalité de ce danger a créé le désir général d'un rapprochement entre les différentes confessions chrétiennes et a révélé à tous la force communiquée à cette notion d'universalisme dans la lutte commune contre la matérialisme athée ». — Et ce désir provoque le besoin d'une étude plus approfondie de l'histoire dans laquelle on constate que le nationalisme religieux a coexisté avec l'universalisme de l'Église chrétienne ; de là est né ce vœu pour la réunion qui se fait jour d'une manière toujours plus intense. D. T. B.

LIVRES REÇUS

MOTHER MARY SAINT-AUSTIN, *The divine Crucible*. Nouvelle édition. Londres, Burns, Oates, 1948 ; in-8, VIII-188 p., 12/6. — H. CARPAY S. J., *L'Action catholique*. Essai de justification historique et de précision doctrinale. Tournai, Casterman, 70 p. — ANDRÉE FOSSIER, *Tables analytiques des œuvres de Péguy*. Paris, A l'Orante, 1947 ; in-16, 432 p. — PAUL CLAUDEL, *La Rose et le Rosaire*. Paris, Egloff, 1946 ; in-12, 272 p., 200 fr. fr. — FRANCISQUE VARENNE, *Georges Mandel*, mon Patron. Paris, Défense de France, 1948, 232 p., — DOCTEUR A. F. F. G., *Folie lucide*. Le Scrupule religieux vu par un médecin chrétien. Étude clinique et traitement. Lyon, Vitte, 1948 ; 48 p., 60 fr. fr. — P. J. P. DE CAUSSADE, S. J., *Seelenführung*. (Col. *Licht vom Licht*, V). Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-12, 216 p. — R. P. BECKAERT A. A., *Communisme et Chrétienté*. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-16, 72 p., 30 fr. fr. — *Of Cleaving to God* (de adhaerendo Deo) attribued to Saint Albert the Great. Oxford, Blackfriars, 1947 ; in-12, 60 p., 2/-. — *Human Rights and the United Nations*. Londres, The British Council of Churches. 1948 ; in-8, 8 p. — ERICH HAYMAN, *Prayer and the Christian Life*. Londres, SCM Press, 1948 ; in-12, 192 p., 8/6. — J. M. DE BUCK, *Pourquoi vous résigner aux échecs scolaires ?* Paris, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-12, 220 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

Henri de Lubac, S. J. — Le drame de l'humanisme athée. 3[e] éd. revue et corrigée. Paris, Éd. Spes, 1945 ; in-8, 414 p., 200 fr.

Livre qui vient à son heure. L'athéisme monte, même dans nos vieux pays chrétiens, importé fraîchement surtout par le communisme athée et matérialiste. L'humanité occidentale renie ses origines chrétiennes, et se détourne de Dieu. L'A. ne parle pas d'un athéisme vulgaire et satisfait qui est de tous les temps, et n'offre rien de significatif ; ni même d'un athéisme purement critique, qui ne constitue pas nne force vive, parce qu'il se révèle incapable de remplacer ce qu'il détruit, bon seulement à faire le lit de l'athéisme dont il s'agit ici. De plus en plus — voilà le drame — l'athéisme contemporain se veut, positif, organique, constructif. « Dieu est mort ! Vive le Surhomme ! » Unissant à un immanentisme de nature mystique une conscience lucide du devenir humain, l'athéisme moderne revêt trois visages principaux que trois noms pourront au moins symboliser : Auguste Comte, Feuerbach (avec son disciple Karl Marx), et Nietzche. Les doctrines de ces trois penseurs du siècle dernier inspirent aujourd'hui trois philosophies de l'existence sociale, politique aussi bien qu'individuelle, qui exercent un attrait puissant. L'actualité de leur étude n'est donc que trop manifeste. Humanisme positiviste, humanisme marxiste, humanisme nietzschéen : la négation qui est à la base de chacun d'eux est un antithéisme, et, plus précisément, un antichristianisme. Comme ils ont un fondement commun dans le rejet de Dieu, ils ont aussi des aboutissements analogues, dont le principal est l'écrasement de la personne humaine. Le livre ne contient presque aucune discussion théorique. C'est un simple exposé historique, mais qui constitue déjà une réfutation bien efficace. — Ouvrage d'une ampleur d'érudition, d'une profondeur de pensée, d'une densité philosophique et d'une remarquable puissance de synthèse. P. H.

S. Pétrement. — Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. (Bibl. de philos. contemp.). Paris, Presses universitaires de France, 1947 ; in-8, 356 p.

Étudiant l'œuvre de Platon dans une première partie qui est sans contredit la plus solide et la plus remarquable de l'ouvrage, l'A. en fait puissamment ressortir l'authentique valeur humaine et universelle : la recherche d'une science de salut, l'appel à la grâce et à la guérison, le

postulat dualiste qu'ils supposent. Ensuite, traitant du dualisme gnostique et de la gnose chrétienne, il restreint alors son horizon à des perspectives beaucoup trop unilatérales qui autorisent les plus graves méprises. Réduire l'Ancien Testament au rôle de frein et d'élément compensateur, c'est perdre de vue l'aspect essentiel du christianisme qui, s'il est doctrine de salut et par là « platonisme romantique » comme toutes les gnoses, demeure avant tout l'accomplissement d'une promesse et d'un dessein divins. Le message chrétien est trop solidement accroché à l'histoire par cette dialectique des deux Testaments pour que l'on puisse, sans le défigurer, le traiter comme un « système ». — Ce n'est d'ailleurs pas sans étonnement que l'on constate dans un ouvrage si intéressant par tant de côtés cette grave méconnaissance de la Bible qui se trahit tant par une exégèse des plus fantaisistes du Nouveau Testament que par une ignorance profonde de l'Ancien (ex. p. 189 et 211, où l'on ne semble pas avoir reconnu dans un des versets cités de la *Pistis Sophia*, le début du Ps. 68 et dans Heb. 2, 6-8, le Psaume 8). Ces lacunes déparent un livre que son audace et sa franchise rendaient attachant et sympathique. D. E. L.

Gabriel Marcel. — La Méthaphysique de Royce. (Coll. « Philosophie de l'Esprit »). Paris, Aubier, 1943 ; in-12, 220 p.

M. G. Marcel présente, en ces 220 pages denses et, hélas ! pas toujours très intelligibles, la doctrine encore trop peu connue en France d'un penseur américain sinon toujours créateur, néanmoins toujours informé et fécond. L'illustre existentialiste n'en accepte pas toutes les thèses, mais il croit que la force puissamment synthétique de cet auteur ne doit pas rester ignorée. Telle est l'opinion de M. Marcel. Ce que nous en avons glané à la lecture n'arrive cependant pas à nous convaincre. D. B. S.

Joseph Papin. — Doctrina de Bono perfecto, ejusque in systemate N. O. Losskij personalistico applicatio. Leide, Brill, 1946 ; in-8, 128 p.

Le jeune professeur de l'université catholique de Nimègue s'est donné pour tâche d'exposer aux occidentaux, une pensée que des lecteurs d'***Irénikon*** connaissent assez par ailleurs. — L'esprit dans lequel la thèse a été écrite est très irénique. La méthode et l'exposé nous semblent toutefois trop élémentaires en même temps que trop embrouillés. — On souhaiterait que l'auteur reprenne son travail, le traduise dans une langue lisible (le latin ne se prête guère à ce genre d'exposé) et s'habitue à mettre des guillemets où il en faut. Il n'est pas non plus indispensable de traduire chaque mot russe ou slave en quatre ou cinq langues : une seule devrait suffire.

D. B. S.

Roger Troisfontaines. — Existentialisme et Pensée chrétienne. Paris, Vrin, 1946; in-12, 90 p.

Id. — Le Choix de J.-P. Sartre. Paris, Aubier, 1945 ; in-12, 124 p.

Robert Campbell. — Jean-Paul Sartre. (Collection « Aux Sources »). Paris, Éditions Pierre Ardent; in-12, 323 p.

Il fut un temps où l'on discuta furieusement l'existentialisme. Des belles dames au plumage multicolore autour d'une tasse de thé aussi bien que les graves techniciens de la spéculation rabougrie — tout le monde voulut dire son mot sur cette mode nouvelle. Qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Il reste, comme toujours, la controverse entre penseurs de droite et de gauche, entre existentialistes de droite, comme Gabriel Marcel, en passant par Berdiaev et Chestov, et existentialistes de gauche comme Sartre. Tellement il est vrai que les hommes les mieux intentionnés trouvent difficilement l'équilibre et la sage mesure qui concilie et pacifie tout.

Comme réaction contre un objectivisme devenu inhumain à force de rationalisme et de logique latine, toutes les philosophies existentialistes ont lutté contre l'engloutissement de l'individu, son instinct grégaire, l'imitation d'autrui dans la banalité quotidienne (3e brochure citée, p. 263). Et ce va-et-vient est éternel. Ceux qui plaident aujourd'hui l'individu en face de la tentation de l'absorber dans l'État ou dans le groupe organisé quel qu'il soit, vont à contre-courant ou plutôt, ils sont des avant-coureurs, car ils savent que quand l'idée communautaire qui monte aujourd'hui sera devenue dominante, elle postulera *ipso facto* une réaction, celle de la remise en valeur de ce qui est entre les deux extrêmes, à savoir la personne humaine avec tous les droits de l'homme et tous ses devoirs envers la communauté. C'est ce que plaide l'A. des deux premières brochures « la comptabilité entre la méthode et la doctrine centrale de l'existentialisme et la pensée chrétienne ». A.

Bogoslovskaja Mysl (La Pensée théologique. Recueil des travaux de l'Institut théologique de Paris). 1942, 154 p. **Pravoslavnaja Mysl** (La Pensée orthodoxe, Id) V, 1947, 160 p. ; VI, 1948, 186 p. Paris, YMCA ; in-8.

Les trois cahiers ont paru sous la rédaction de l'archimandrite Cyprien Kern dont nos lecteurs ont pu apprécier l'étude d'ensemble sur le palamisme, paru ici même en 1947. Ils réflètent d'abord les vicissitudes des temps. Le premier contient encore une étude du P. Bulgakov sur la Vierge et la Croix; dans la suite paraissent quelques noms nouveaux de jeunes professeurs qui sont venus relayer les anciens. A part deux ou trois études de points particuliers d'exégèse, quelques courtes monographies historiques et deux études d'introduction au palamisme, les autres sont d'ordre plutôt suggestif qu'érudit. Parmi celles-ci détiennent le primat : A. Kartašev. *L'Orthodoxie et son attitude envers l'histoire* (VI); A. Schmemann (élève du précédent). *Le destin de la théocratie byzantine* (V) ; *L'Alliance dogmatique* (VI). Dans ce dernier article l'A. énonce une hypothèse que seuls de longs travaux, avoue-t-il, pourraient suffisamment étayer, et qui fait du fameux « césaropapisme » byzantin une alliance dogmatique dans laquel-

le l'Église charge l'*Empire chrétien* de la défense de l'orthodoxie. Nous espérons que le jeune auteur nous donnera un jour les vérifications de cette intuition historique importante.

Chaque fascicule est muni d'une courte chronique de la vie de l'Institut théologique. Le Vme est dédié au jubilé épiscopal de MGR VLADIMIR. Le tout est agréablement présenté et fait honneur à l'Institut. D. C. L.

Dimitru Staniloae. — Orthodoxie şi românism. Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1939 ; in-8, 393 p., 140 lei.

Dans ce volume se trouvent réunis et complétés une série d'articles publiés de 1937 à 1939 dans *Gândirea et Telegraful român*. L'A. y expose le point de vue orthodoxe roumain sur les problèmes tels que les rapports de l'Orthodoxie avec la nation, avec le roumanisme et avec la latinité ; il y étudie la valeur morale du nationalisme. Pour lui les catholiques regardent avec suspicion les bonnes qualités nationales et veulent supprimer la nation ; d'autre part, le peuple orthodoxe roumain est le peuple le plus pénétré de la spiritualité orthodoxe, tandis que les peuples latins sont devenus utopistes sous l'influence dn catholicisme qui leur a donné une passion pour l'aventure. Ainsi l'A. s'oppose souvent à la doctrine catholique dont il exagère certaines tendances. Ainsi, par exemple, après avoir dit que la doctrine catholique sur la grâce est une espèce d'arianisme, il continue : « Si nous ne possédons pas Jésus-Christ dans la vie de la grâce, nous ne pouvons l'avoir d'aucune façon. Seulement une personne spéciale se trouve en rapport avec lui, c'est le pape. Tous les autres hommes sont assignés à la liaison avec le pape, pour jouir par son intermédiaire, par l'intermédiaire d'une créature pareille à celle inventée par les Ariens, de la rédemption en Jésus Christ ... Jésus a seulement communion avec un point précis de l'espace et seulement avec une personne, avec le pape dans le Vatican » (p. 139 s.). — A la lumière de la doctrine orthodoxe sur les théophanies, l'A. ne voit pas de difficultés à admettre que Petrache Lupu a vu Dieu dans les apparitions de Maglavit. D'autre problèmes traités sont *Les deux empires, Le problème du mal, Dieu dans l'histoire, La parole et la mystique de l'amour, La résurrection du Seigneur et son importance universelle*. Le barthisme y est assez souvent attaqué et réfuté. D. I. D.

Felix L. Cirlot. — Apostolic Succession and Anglicanism. A Defense of Anglican Ordres and Catholicity. Lexington, Trafton, 1946 ; in-8, X-436 p.

Cette défense de la catholicité de l'anglicanisme et des Ordres anglicans par un auteur anglo-catholique laisse de côté, pour un développement ultérieur, les questions historiques et liturgiques controversées, mais expose avec ampleur les questions de principe. Or, l'originalité de la défense inaugurée ici pour tranquilliser les doutes des clergymen episcopaliens d'Amérique, est que, de tout temps, les principes énoncés

par l'A. ont été sous-jacents à la doctrine anglicane de façon consciente ou inconsciente, qu'ils étaient obligatoires pour les anglicans, et que les formulaires ambigus et les intentions non exprimées des rédacteurs doivent être interprétées dans ce sens. — Comme la doctrine anglo-catholique d'autre part admet les positions catholiques romaines sur le sacrifice, sur l'eucharistie et sur le sacerdoce, l'A. conclut qu'il y a une continuité de doctrine dans l'anglicanisme depuis avant la Réforme et qu'il serait faux de prétendre comme le fait Léon XIII dans la lettre *Apostolicae Curae* (1896), que les sacres d'évêques et les ordinations de prêtres dans l'Église anglicane ne sont pas valides, ou que les consécrateurs ne veulent pas faire ce que fait l'Église. L'A. étudie en détail ce que comporte dans l'anglicanisme les notions de ministère, sacrement, sacerdoce, forme essentielle d'un sacrement, validité des Ordres anglicans. — La question qui serait à élucider c'est de savoir si l'Église anglicane officielle d'Angleterre admet aussi qu'il n'y a pas eu de rupture avec l'Église catholique. D. T. B.

Orthodox Statements on Anglican Orders. Edited by E. R. Hardy jr. For the Advisory Council to the Presiding Bishop on Ecclesiastical Relations. New York, Morehouse-Gorham, 1946 ; in-12, 72 p., 1 dl.

Le Rév E. R. Hardy j[r] est, après feu F. Gavin, le théologien anglican d'Amérique qui est le plus au courant des choses orthodoxes. Il a réuni dans ce petit volume destiné au Conseil des relations ecclésiastiques de l'Église épiscopalienne des États-Unis : 1) les déclarations officielles des différentes Églises orthodoxes par rapport aux ordinations anglicanes ; 2) les rapports des conférences théologiques officielles entre orthodoxes et anglicans ; 3) des dissertations théologiques (Komnenos en 1921, Serge de Moscou en 1935) ; 4) une bibliographie. Le tout est précédé d'une Introduction, on le Dr. H. rappelle surtout les principaux faits dans les relations entre orthodoxes et anglicans américains et comment la question des Ordres anglicans s'est historiquement posée par rapport aux orthodoxes. D. C. L.

W. Vischer. — Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I. Das Gesetz ; II. Die früheren Propheten. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1946 ; 2 vol. in-8, 318-568 p.

Les exégètes de la stricte observance nous permettront d'être dans l'admiration devant l'effort déployé ici pour pénétrer davantage le sens des Saints Livres. Du reste, la science et l'érudition ne sont pas absentes dans ces pages, tout en y accomplissant leur fonction avec discrétion : des *ancillae* au vrai sens du mot, — sans s'imposer indûment en maîtresses de maison. La façon dont l'Ancien Testament apparaît, tout rempli du Christ, en même temps qu'orienté vers lui, préfiguration et préparation des temps messianiques, semble devoir attirer l'attention de tous ceux qui,

fatigués des considérations partielles et atomistiques de la Bible, cherchent d'autres voies pour en découvrir avant tout l'unité et la cohérence interne. — *M. Vischer* a compris ce qui, dans l'âge d'or de la patristique, n'était jamais oublié, à savoir que le Christ est partout présent dans l'ancienne économie du salut, et que lui, qui est la « clef de David », est le principe d'interprétation par excellence. La remise en valeur de cette vérité peut seule aboutir à ce qu'on a appelé « l'âge néo-patristique » de l'avenir (P. Florovsky). Malheureusement, pour y arriver, il faudrait que tous les écrivains qui abordent ce sujet aient eux-mêmes, dans le Christ, une unité plus foncière. Ainsi M. Vischer, qui est protestant, et n'a pas de conception « sacramentelle » de l'Église, se contente-t-il de commenter *Gen.* II 20-22 (création de la femme) d'une manière vraiment superficielle et insignifiante. Chez les Pères, au contraire, Adam *prophétise* alors et annonce le mystère de l'union du Christ et de l'Église, ce qui est la source d'une des plus profondes doctrines de toute la théologie ancienne. D. T. S.

Dr. Denys Gorce. — Travailler à bien Penser. Bibliothèque catholique de tracts publiés sous la direction du Dr. Gorce et préfacés par S. E. Mgr van Steenberghe. Strasbourg, Le Roux, 1946-1947 ; 20 brochures de 30 à 40 p. in-12 ; prix de chaque : 30 fr. fr.

Cette petite collection mérite d'être répandue abondamment. Elle ne manque pas d'originalité, et contient des idées excellentes sur la rénovation du christianisme par la lecture de la Bible et des Pères de l'Église. « Tout ce qui est d'Église est nôtre », porte-t-elle en exergue, et son mot d'ordre est de lutter contre le laïcisme. « La colombe tenant en son bec le rameau d'olivier qui figure sur la couverture, ressouvenir de celle qui a annoncé autrefois à Noé la fin du déluge, est donnée comme un symbole de l'Église qui apporte à un monde desséché par le laïcisme l'onction spirituelle ». Voici les titres de tracts parus : 1 et 2, Le mal du siècle (le laïcisme, peste de notre temps : « ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés ») ; 3. Nourritures célestes (sur la lecture de la Bible) ; 4. Y-a-t-il deux dieux ? (Marcion et le néo-marcionisme) ; 5. Leçons d'un centenaire ; 6. Newman bienfaiteur de deux Églises ; 7. Marie Médiatrice et le Mouvement d'Oxford (trois brochures autour de Newman) ; 8. L'Esprit qui fait vivre (Les judaïsants et l'Épître aux Galates) ; 9. La passion selon saint Ambroise ; 10. Voile de Liberté (sur la question de l'école libre) ; 11. Plus de ligne de démarcation ; 12. C'est la parole qu'il nous faut ; 13. Un spécialiste de l'interview (Jean Cassien) ; 14. La Bible, livre de Dieu et livre de l'homme ; 15. Le secret de saint François de Sales ; 16. Réalisme et vie mystique ; 17. Saint François de Sales, missionnaire ambulant ; 18. L'effroyable martyre de Martin Luther ; 19. « Toujours Prier ? ! » (lettre sur l'oraison) ; 20. Monsieur Vincent. — Mgr Vansteenberghe, jadis évêque de Bayonne, mort depuis plusieurs années, avait écrit l'introduction de la 1re édition du premier tract. D. O. R.

J. de Ghellinck, S. J. — Patristique et moyen âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale. (Museum Lessianum, sect. hist. 7 et 9). T. II et III : Introduction et compléments à l'étude de la patristique. Gembloux, Duculot, 1947-48 ; 2 vol. XII-416, XIV-522 p.

Le 1er tome de cet ouvrage qui n'est pas encore terminé, n'était guère qu'un prélude. Nous voici à présent en plein matériel, guidé par un maître d'une compétence très grande. C'est toute la vie d'un chercheur qui est étalée ici, d'un chercheur communiquant à ses disciples d'une manière très pédagogique les émotions de sa carrière de savant, à mesure où les découvertes du passé chrétien, toujours vivant, lui en ont manifesté le visage à travers les vieux livres, les manuscrits, les bibliothèques et les éditeurs. C'est ce qui rend cet ouvrage d'une lecture vraiment passionnante. Le 2e tome comporte tout d'abord une série de chapitres où sont exposées, par voie de comparaison, les différences entre l'information patristique médiévale et l'information moderne, le résultat et les causes de progrès des sciences critiques. Dans une 2e partie, l'A. nous expose vraiment « par l'intérieur » toute l'histoire et la diffusion des écrits patristiques. — Quant au t. III, il comprend 6 études : 1 trois chapitres très neufs sur la carrière scientifique de Harnack ; 2 et 3 un programme de lectures dogmatiques et spirituelles dans les Pères ; 4 et 5 des aspects du débat entre l'hellénisme et le christianisme à propos de questions trinitaires, et 6 une étude très attachante sur les travaux d'érudition des mauristes. — Pour cette dernière, l'A. ne semble pas avoir recouru à l'article pourtant si étoffé, contenant pas mal d'inédits, de D. H. Leclercq dans le DAL sur Mabillon. — Nous voudrions aussi apporter une petite rectification au chapitre si remarquable que le P. Derouau a inséré dans ce volume sur les papyrus (t. II, p. 325); les découvertes de Toura n'ont pas mis à jour des fragments des livres V et VI du commentaire d'Origène *in Cant. cantic.* mais sur les mêmes chapitres du commentaire *in Epist. ad Rom.* D. O. R.

F. van der Meer. — Augustinus de Zielzorger. Een studie over de praktijk van een Kerkvader. Utrecht, Spectrum, 1947 ; in-8, 614 p.

On croit souvent connaître assez l'évêque d'Hippone après la lecture des *Confessions* et de quelque autre livre. L'ouvrage présent vient enlever cette illusion. Grâce à ses connaissances étonnemment étendues sur l'époque, le milieu et l'œuvre (homilétique surtout) de saint Augustin, le Prof. van der Meer a su donner à son sujet, « Augustin, le pasteur d'âmes », un relief tout nouveau, et particulièrement intéressant. Nulle part, à notre avis, la physionomie du grand docteur africain n'apparaît avec tant de netteté et de perfection. Chaque énoncé y est d'ailleurs minutieusement justifié dans les 60 pages des références. L'ouvrage est divisé en quatre grands chapitres, dont le premier, le plus long, expose avec art et science le cadre local de l'activité du saint évêque. Les trois autres sont consacrés respectivement au culte (théorie et pratique des *sacramenta*), à la prédica-

tion (rôle de l'Écriture et de la catéchèse) et aux dévotions populaires (culte des martyrs, repas funèbres, miracles). Bien sûr, la personne d'Augustin se dresse ici dans toute sa grandeur et dans tout son éclat ; mais en elle c'est le génie de l'Église qui nous frappe, cette délicatesse, cette tendre force de la *Mater Ecclesia*, manifestation de la patience magnanime du Christ, venu lui-même non pour condamner mais pour sauver et pour donner la vie en abondance. Des traductions de cette grande étude sont en préparation, et nous nous en réjouissons sincèrement. D. T. S.

M. Pontet. — L'Exégèse de saint Augustin prédicateur. (Coll. Théologie, 7). Paris, Aubier, s. d. in-8, 636 p.

Thèse très riche, en ce qu'elle apporte de neuf sur la patristique en général par les relations intimes entre la doctrine des Pères — en l'espèce de saint Augustin — et l'Écriture. Soutenue par une ligne presque continue de citations abondantes, elle situe d'abord saint Augustin prédicateur dans son milieu et son influence. Ce sont les idées de saint Augustin sur l'Écriture qui font les frais de cette 1re partie. La 2e est consacrée aux principes généraux de l'exégèse augustinienne. Quant à la 3e, elle étudie les œuvres maîtresses de la prédication scripturaire du saint docteur, spécialement les *Enarrationes* sur les psaumes et les sermons sur saint Jean. — On sait qu'un écrivain hollandais vient d'écrire une œuvre semblable : *Augustinus de Zielsorger*. Les deux ouvrages au fond se complètent. Si le 2e est plus centré sur la personne du pasteur, sur l'humanisme de saint Augustin, celui-ci compte parmi ceux qui ont le mieux parlé des sources scripturaires de l'évêque d'Hippone et des Pères en général. Ce sera désormais l'ouvrage fondamental sur saint Augustin et la Bible et sur la prédication augustinienne. Quatre index copieux (noms propres, textes scripturaires, symboles, bibliographie) terminent ce remarquable ouvrage. D. O. R.

Œuvres de Saint Augustin. — I. La morale chrétienne. éd. par B. Roland-Gosselin. (Bibliothèque augustinienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, 250 p. — **II. Problèmes moraux.** Éd. par G. Combes. Ibid., 1937 ; in-12, 570 p. **VII. Dialogues philosophiques.** Éd. par Guy Finaert A. A. et F. J. Thonnard, A. A. Ibid., 1947 ; 548 p. **IX. Exposés généraux de la Foi**. Éd. par J. Rivière. Ibid., 448 p.

Cette collection, qui, quant au genre et au format, s'inspire certainement de la petite édition française moderne de la somme théologique thomiste, se propose de mettre entre les mains « du public d'élite, même non spécialisé » le meilleur et la plus grande partie de l'œuvre de saint Augustin. Les opuscules à eux seuls comprendront 10 volumes, dont 3 seront consacrés aux questions morales. Les deux premiers d'entre eux sont présentés ici. On y trouve le *De moribus catholicae ecclesiae, de agone Christiano, de natura boni* (1er fasc.), le *De bono conjugali, de conjugiis adulterinis, de mendacio, contra mendacium, de cura gerenda pro mortuis, de patientia, de*

utilitate jejunii. Les deux plus récents fascicules contiennent le *Traité de la musique*, qui a été si originalement commenté jadis par H. Davenson dans la Collection des Cahiers du Rhône (Neuchâtel, n° 42), (t. 7) ; ainsi que le traité *De Fide et Symbolo* et l'*Enchiridion* (t. 9). — Tout ceci est publié en traduction française, avec texte latin en regard, des introductions et des annotations bien faites. De plus, les longueurs ont été éliminées. — Il faut souhaiter que cette entreprise puisse être menée à terme, ce qui ne sera pas une petite chose. D. O. R.

Felix L. Cirlot. — Christ and Divorce. Lexington, Trafton, 1945 ; in-8, XIV-238 p.

L'A. résume ses idées principales dans l'introduction. Cinq chapitres établissent la partie positive de sa thèse, huit autres sont de la controverse. Parmi les 5 appendices, le 3e, c'est-à-dire l'interprétation du canon du mariage dans l'Église épiscopalienne est le plus intéressant, car, abandonnant ses vues antérieures, l'A. prend délibérément position pour une attitude qui respecte l'indissolubilité du mariage dans le sens catholique. Tout l'ouvrage établit du reste cette indissolubilité sur les textes scripturaires et en marque les conséquences pratiques. D. T. B.

Martin Jugie, A. A. — La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale. (Studi e testi 114). Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1944 ; gr. in-8, VIII-747 p., 1500 lires.

Ce travail très compréhensif répond bien à un vœu de Pie X qui, donnant un avertissement discret aux zélateurs du mouvement pétitionniste en faveur de la définition du dogme de l'assomption de la Mère de Dieu, déclarait qu'il fallait encore des nombreuses études très sérieuses sur cette question. La multiplicité des opinions et des points de vue parmi les théologiens modernes ne fait que corroborer ce conseil. Comme dans les autres domaines de la doctrine, il est vrai de dire ici « *plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere* ». — Les limites d'un compte rendu ne permettent pas de donner une idée même approximative de l'énorme richesse contenue dans ce volume. Comme l'indique le titre, la question de la mort de Marie a été traitée à part et à bon droit. La doctrine sur l'assomption n'ayant apparu que tardivement d'une manière explicite dans la tradition de l'Église, l'ordre chronologique s'imposait pour la recherche scientifique. La théologie mariale est encombrée depuis longtemps de tout un amas d'erreurs historiques, d'écrits apocryphes, de données légendaires, dont ne savent pas toujours se préserver les meilleurs ouvrages. L'A. passe le fer de la critique dans ce fourré et écarte impitoyablement toute pièce de mauvais aloi. La doctrine de l'Assomption, comme les autres mystères mariaux, a été étayée parfois sur des arguments et des documents de nulle valeur, les écrits apocryphes sur ce mystère étant particulièrement nombreux.

Le travail est divisé en trois parties : la mort et l'assomption sont étudiées : 1° dans l'Écriture sainte et la tradition patristique jusqu'à la fin du IX[e] siècle ; 2° dans la tradition orientale après les schismes, et dans la théologie latine à partir du X[e] siècle jusqu'à nos jours ; 3° du point de vue théologique proprement dit. Quatre *excursus* traitent ensuite de questions connexes. La connaissance approfondie de l'A. de la théologie orientale plusieurs études préparatoires ont rendu un grand service dans la composition de l'ouvrage. On pouvait s'attendre à ce qu'un livre d'une pareille envergure suscitât quelques réactions. Ce fut le cas particulièrement en Espagne, où le concile provincial de Grenade (1944) avait mis dans son symbole de foi : *eamdem (Mariam) corpore etiam in caelis degentem, iuxta catholicam doctrinam devotissime profitemur* (*Estudios ecclesiasticos* 21 (1947) p. 358). Notons qu'ici le *devotissime* a un sens moderne et pas celui qu'il aurait eu dans un symbole du IV[e] ou V[e] siècle. Le P. de Aldama, S. I., souligne d'ailleurs le *marcado caracter de modernidad* de cette profession de foi. D. I. D.

Dom A. Vonier. — L'Esprit de l'Épouse. Traduction de l'anglais par L. Lainé et D. B. Limal. (Unam Sanctam, 16). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 218 p.

P. Nautin. — Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église catholique pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole. (Même coll., 17). Ibid., 1947 ; in-8, 70 p.

Sollicité d'écrire un ouvrage sur le Saint-Esprit, D. V. s'aperçoit « qu'il est vain de traiter du Saint Esprit sans en même temps parler de l'Église » (p. 11). L'Esprit-Saint a été envoyé par Dieu aux hommes le jour de la Pentecôte, et la Pentecôte ne peut avoir pris fin (p. 45) ; elle se continue dans l'Église. Les 23 chapitres de cette étude traitent d'une manière solide et ferme, rapide et juste, toutes les questions relatives à la grande théologie de l'Église, telles qu'on peut les tirer du texte des saints Livres. Ils forment une contribution riche à ajouter aux dossiers de l'ecclésiologie contemporaine. L'introduction de D. Capelle fait ressortir la place de ce livre dans toute l'œuvre de D. V. — Une note complémentaire « la promesse du Paraclet », texte d'une conférence faite lors d'une retraite prêchée à Amay, et parue ensuite dans *Irénikon* (mai 1936), a été insérée entre les chap. I et II.

Quant à la plaquette de M. Nautin, elle fait le redressement de la formule ordinaire des mots de notre symbole à partir du *Credo in Spiritum Sanctum*, et lui restitue une forme primitive cohérente. L'étude faite à cette occasion sur la *Traditio apostolica* a mis l'A. sur une piste singulièrement neuve concernant l'histoire de saint Hippolyte. Nous en reparlerons une autre fois. Le jeune savant qu'est M. N. semble d'une audace prometteuse pour l'avenir. D. O. R.

Dr. theol. Siegfried Hebart. — Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche. ihrem Amt und Regiment. Neuendettelsau, Freimund Verlag, 1939; in-8, 331 p.

Le sous-titre de ce livre dit qu'il s'agit d'une contribution à la théologie (protestante) du XIX[e] siècle. Il serait plus précis de dire que tout l'accent de cet écrit est sur l'ecclésiologie de l'auteur. Löhe avait souvent été traité de « catholisant » par ses coréligionnaires, qui lui reprochaient une certaine tendance liturgique et œcuménique. Pourtant Löhe n'aimait pas l'Église de Rome et il lui reprochait un impérialisme et un automatisme de la foi. C'est face au catholicisme qu'il a eu ses plus grosses difficultés de maintenir dans ses écrits la vraie charité intellectuelle d'un théologien.

L'ecclésiologie de Löhe se résume en ces quelques phrases qui sont révélatrices de son protestantisme : « la notion d'Église trouve chez Löhe son point de départ et d'appui dans la doctrine protestante de la justification et cette doctrine le sauve du risque d'un subjectivisme. Car, suivant cette doctrine, la foi s'allume non pas grâce à la Révélation divine, mais c'est la foi dans l'âme humaine qui provoque la Révélation. La foi est l'élément primaire, la Révélation est secondaire. C'est pourquoi l'Église est la réunion d'individus qui se sentent un dans la foi, qui se sentent imprégnés par cette foi, saisis par elle. En d'autres termes l'Église est une construction sociale, une forme extérieure, qui trouve sa justification dans la foi commune des individus qui en font partie. Une telle Église on peut la croire mais on peut n'en avoir pas besoin » (p. 46).

Cette ecclésiologie pourrait être appelée « de droit positif », elle n'est pas de droit naturel. Elle rappelle toutefois aux catholiques, qui seraient tentés de l'oublier, que la foi et la conscience personnaliste sont eux aussi éléments constitutifs de l'Église catholique. A.

Collectio Decretorum ad sacram Liturgiam spectantium ab anno 1927 ad annum 1946. (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Sect. pract., 1) Rome, Ed. Liturgiche, 2[e] éd., 1947 ; in-8, 164 p.

La période couverte par ce volume contient au moins deux documents de grande importance pour la liturgie : la précision apportée quant à la natnre de la fonction exercée par les évêques assistants à un sacre épiscopal (dorénavant co-consécrateurs), et la concession aux curés du pouvoir de confirmer en certaines circonstances. Nous trouvons aussi la Constitution *Divini cultus* de Pie XI sur la musique d'Église, une masse de législation d'exceptions parue pendant la guerre, beaucoup de concessions de nouveaux offices, et un grand nombre de *solutiones dubiorum*. Toutes semblent être dans la ligne normale et c'est surtout le professionnel du rubricisme qui y trouvera sa part de profit. Même si ces solutions n'ont pas force de loi — faute de promulgation générale et officielle — elles constituent néanmoins d'utiles normes directives pour les rédacteurs de cartabelles et autres. D. G. B.

P. Dr. Philippus Oppenheim O. S. B. — Tractatus de textibus liturgicis. Rome, Officium libri catholici, 1945 ; gr. in-8, VIII-256 p.

Dans ce volume l'A., professeur au collège Saint-Anselme à Rome, a réuni, ordonné et amplifié les matières qui concernent les textes liturgiques et qui se trouvaient éparses dans plusieurs tomes de ses *Institutiones systematico-historicae.* Dans la première partie, il est question des textes en général et de leurs différentes espèces, de leurs sources, des raisons de leur choix et de la langue du culte. Ici l'A. touche aussi à la question des langues dans les rits orientaux. Dans la 2e partie l'A. traite de l'usage de la Sainte Écriture dans le culte et dans la 3e partie des *orationes.* En général il n'envisage que le rit romain et son histoire. On pourrait souhaiter un peu plus de concision dans l'exposé, même si le livre est destiné à des séminaristes qui ignorent à peu près tout de l'histoire et du sens des textes du rit latin. Je ne pense pas qu'il soit exact de dire que la règle de saint Benoît entend *sub voce litaniae supplicationem Kyrie eleison.* Il s'agit là plutôt de la litanie *Dicamus omnes* : *Kyrie eleison*, etc. D. I. D.

Igino Giordani. — Il Messaggio Sociale du Gesù. (Biblioteca dell' Unione cattolica per le scienze sociali). Milan, Vita e Pensioro, 1946; in-8, 4 vol. XXI-253 + VII-245 + VIII-279 + VIII-350 p.

Dans l'Introduction l'A. envisage à vol d'oiseau la pensée des siècles à propos de la question sociale, tant catholique que protestante ou areligieuse, et panchrétienne. Puis, dans quatre gros volumes, il raconte l'histoire des premiers temps de l'Église avec, comme accent brochant sur le tout, l'aspect social. Il décrit les lois juives en faveur des pauvres, les veuves, orphelins et serfs, et montre que ces dispositions ont favorisé la vérité, la justice, la charité et la paix. Le premier volume traite plus spécialement du message de l'Évangile et tout l'accent est ici sur la charité, l'offrande spontanée envers des êtres solidaires. Le second tome donne un aperçu de la vie sociale des apôtres, diacres et veuves-assistantes sociales ; le troisième dépeint la vie des premiers Pères et le quatrième des grand'Pères de l'Église. Dans l'ensemble de cette étude — pourvue d'une immense bibliographie — il s'agit moins de questions sociales, distribution des richesses, rapports entre employeurs et serfs, et travail, que de l'accomplissement de certains devoirs découlant de la *vita nuova* apportée par le Christ. Témoin la dernière phrase de ce pieux livre en quatre volumes : « La Chiesa, come madre, segue i suoi figli in tutti i momenti del giorno e della notte per liberare dal fango il loro angelo, e farne cittadini sani lavoratori, cristiani santi ». A.

F. Lelotte, S. J. — La solution du problème de la vie. — 5 cahiers. Paris-Tournai, Casterman, 1947 ; in-8, 72 + 72 + 80 + 72 + 88 p.

L'A. veut répondre aux grandes questions que se posent croyants et incroyants ; il veut fournir aux membres de cercles d'études des plans,

des réflexions, des éléments. Ce travail est divisé en 5 Parties : 1. Devant le problème. 2. De la Création à la Rédemption. 3. De la Rédemption jusqu'à nous. 4. L'homme selon Dieu. 5. Problèmes sociaux. Présentés d'une manière très avenante, appuyés de citations choisies, de faits contemporains, ce manuel rendra de grands services tant aux âmes qui cherchent qu'à tous ceux qui veulent étudier l'objet de leur foi chrétienne, les règles de la morale et les principes sociaux de l'Église. D. Th. Bt.

Hans Urs von Balthasar. — Das Herz der Welt. Ein Christus-Buch. Zurich, l'Arche, 1945 ; in-8, 164 p.

Ce « cœur du monde » n'est autre que le Christ lui-même, « bassin de curage de tous les égoûts du monde ». Décidément le P. v. B. est de ceux qui disent ce qu'on ne peut dire ! Par endroit, c'est de la dynamite : violer, déraciner, déchirer, aveugler, briser... et cela dans une langue qui nous rappelle les Hölderlin, Nietzsche et de temps à autre le style télégraphique de l'inoubliable Carl Sonnenschein. Toute recension ne peut que trahir cette merveilleuse condensation qui nous a laissé, à chaque reprise, hors d'haleine. D. B. S.

Dietrich Bonhoeffer. — De la Vie communautaire. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestle, 1947 ; in-12, 142 p.

C'est avec un rare talent de coloris que l'A. de cet excellent petit livre décrit les divers aspects de la vie d'une vraie communauté chrétienne, d'une église où tous les membres se sentent appartenir et font route ensemble vers le but commun, la vie en Dieu. « L'important n'est pas que Dieu soit le spectateur compatissant de notre existence présente, mais que nous soyons des auditeurs attentifs et actifs de son action dans l'histoire sainte, dans l'histoire du Christ sur la terre et ce n'est que dans la mesure où nous sommes présents dans cette histoire que Dieu est aussi avec nous aujourd'hui » (p. 52). Cette précision des rôles respectifs de chaque chrétien dans la communauté et de toute la communauté dans l'ensemble de l'Église où action individuelle et commune se complètent et s'entr'aident fait la force du présent livre. L'atmosphère qui le baigne est toute pénétrée d'Écriture sainte, de citation des psaumes et de piété personnelle et authentique. A.

Martin Jugie, A. A. — Le Purgatoire et les moyens de l'éviter ou le Ciel tout de suite après la mort. Paris, Lethielleux, 1940 ; 6e éd., in-12, XIV-394 p.

D'après le titre, vous croiriez à quelque recette, de quoi, pour le moins faire sourire nos amis protestants. Et l'œcuméniste catholique serait tenté de s'étonner s'il ne reconnaissait dans la signature de l'A. celle d'un éminent spécialiste de l'Orient chrétien. Un tel ouvrage permet de mesurer

l'ampleur des étapes franchies par le renouveau de la théologie et de la spiritualité. Au reste, il y a des idées dans ce livre, l'on ne peut récuser la science ni les bonnes intentions du P. J., et certain public religieux y trouve sans doute l'aliment spirituel qui lui convient, comme paraît le prouver le nombre des rééditions successives. D. E. L.

Ivan Chmelov.— Les voies célestes. Introd. et trad. de Hélène Emeryk. (Coll. : Biblioth. internat.), Paris, Éd. du Pavois, 1946 ; in-12, 352 p.

A l'encontre de A. Remizov. I. Chmelov ne trouverait pas de lecteurs en Russie soviétique. Et il est aussi peu connu en Occident, bien que sept de ses romans aient déjà été traduits. J. Legras étudie cet auteur dans la Revue *Le Monde Slave* (juillet 1935). Émigré également, il a traduit sa douleur d'une Russie martyrisée dans *Le soleil de la mort* et *Histoire d'une vieille*. Aussi, ne lit-on pas sans émotion son dernier roman, *Les Voies célestes*, écrit en 1937 et publié en traduction en 1946. On ne peut mieux le définir que roman bien russe à la mode tsariste. C'est-à-dire nn monde de grande vie et de misère, d'élans mystiques et de passions, les spéculations philosophiques tenant lieu de foi ... et le thème, bien connu, de la rédemption par la souffrance. Rien en ce livre qui fasse pressentir la situation actuelle. Et, ce qui est neuf, un procédé de composition où l'usage des souvenirs, et l'explication des faits, au moment où ils se passent, font pénétrer dans l'intime des âmes, par quelques détours, mais profondément. D. TH. Bt.

Alexei Remizov. — La Maison Bourkov. trad. de Robert et Zenitta Vivier. Préf. de Romain Rolland (Coll. Biblioth. internat.), Paris, Éd. du Pavois, 1946; in-12, 250 p.

Alexei Remizov, contemporain, émigré, semble encore peu connu en Occident ; non-soviétique, il est cependant considéré en URSS comme un des chefs d'école dans la littérature contemporaine. Zamiatine, auteur soviétique, fut son plus illustre disciple ; Pilniak, Babel et beaucoup d'autres ont subi son influence et lui sont redevables d'une stylistique nouvelle. Sa langue est d'une très grande richesse. Non moins riche sa conception du monde. Il a porté des jugements sur la Russie actuelle, pincipalement dans *Russie dans le tourbillon*. *La Maison Bourkov* a été écrit en 1910. C'est un roman d'atmosphère et de psychologie individuelle qui analyse le comportement de types différents d'humanité, réunis dans ce petit monde qu'est une énorme demeure à logis divers où tous se coudoient. Tous ces êtres cherchent, cherchent à *comprendre*. Roman plein, fécond en réflexions sur l'humanité telle qu'elle est. La critique a été vivement impressionnée par cette œuvre, à propos de laquelle on a parlé de Tolstoï, Dostoievsky, Tourgueniev, Gorki... La trame n'est pas apparente, mais l'envoûtement est efficient : on est pris. D. TH. Bt.

Josef Myslivec. — Ikona. Prague, Nakladatelstvi Vyšehrad, 1948 ; in-4, 56 p., 45 planches.

Cet ouvrage est un choix instructif de cinquante reproductions d'icones grecques, russes, et serbes parmi lesquelles quelques unes inédites, provenant d'URSS. Un bref mais substantiel commentaire en tchèque, avec un résumé en russe et en anglais, les introduit. L'ensemble fait honneur à la compétence de l'A. et à la maison d'édition Vyšehrad de Prague. D. T. S.

HISTOIRE

Louis Lallement. — La Vocation de l'Occident. Paris. Éditions du Vieux Colombier, 1947 ; in-8, 285 p.

Depuis qu'en politique internationale on parle beaucoup de la formation de deux blocs opposés, il est devenu plus utile que jamais de se rendre compte de ce que présente exactement l'Occident, de quels éléments il est essentiellement composé et lesquels de ces éléments sont d'une valeur telle qu'il convient de les défendre envers et contre tout.

L'A. étudie d'abord le monde ancien, les Celtes, la Grèce et Rome. Il leur oppose le déluge barbare et le chaos qui en est venu. Enfin, il montre comment la notion de l'Unité médiévale était essentiellement une conception chrétienne. Mais cette unité n'a pas su se faire valoir assez « le venin était dans le fruit » et le dérèglement s'en est suivi. Et il termine le tout en citant Dante : « Nel mezzo del camin di nostra vita mi retrovai per una selva oscurra chè la diritta via era smaritta ». Espérons que de cette obscurité naîtra la lumière et que celle-ci fera retrouver le chemin vers l'Unité. A.

Gustave Jéquier. — Considérations sur les Religions Égyptiennes. Neuchâtel, Éd. la Baconnière et Office de Publicité, Bruxelles, 1946 ; in-8, 248 p.

Comme on le sait, les égyptologues essayent de classifier les croyances religieuses égyptiennes, et les résultats de ces travaux sont souvent contradictoires. L'A. veut mettre un peu de clarté dans cette question ; il ne prétend pas offrir un nouveau système. La triple division qu'il propose — âge fétichiste, âge zoolâtrique, âge anthropomorphique — expliquera bien des monuments et des documents que tout homme un peu instruit connait déjà. Cet ouvrage, illustré de dessins au trait, sera un bon guide pour la visite des monuments égyptiens ; il décrit aussi et explique les croyances des anciens Égyptiens dont on retrouve, d'ailleurs, des solutions dans l'Écriture Sainte. D. Th. Bt.

Heinz Mode. — Indische Frühkulturen, und ihre Beziehungen zum Westen. Mit 420 Abbildungen im Text und 8 Tafeln. — Bâle, Benno Schwabe, 1944 ; in-8, XVI-181 p.

A force de fouiller le sous-sol des pays à culture ancienne, où les ruines sont enfouies sous des couches profondes de sable, on a mis à jour des millénaires de civilisations. Et souvent, de plus en plus, ces découvertes bouleversent nos notions classiques de la pré-histoire classique. C'est que jadis ou fouillait « en pirate » afin d'emporter dans les musées d'Europe le plus grand nombre de richesses anciennes. Aujourd'hui on fouille surtout pour se rendre compte des conditions exactes de vie des peuples disparus, des rapports qui peuvent avoir existé entre ces civilisations, entre l'Orient et l'Occident et plus particulièrement encore, entre l'Inde et l'île de Crète, lieu extraordinaire de rencontre de ces deux cultures si dissemblables.

L'A. de cet intéressant travail analyse les éléments qu'il a découverts dans ses recherches historico-archéologiques et il met en valeur, même pour le profane, les conséquences internationales de ces extraordinaires découvertes. A.

L. Genet. — L'Époque Contemporaine (1848-1939) (Cours Victor-L. Tapié, Classe de Philosophie-Mathématiques). Paris, Harier, 1946; in-8, 892 p.; ill. dans le texte.

Cet ouvrage est un précis d'histoire, qui contient l'essentiel et montre à l'étudiant les grands lignes d'une époque féconde en événements politiques, sociaux, scientifiques et artistiques; en effet, l'A. ne se cantonne pas dans l'histoire proprement dite : il l'éclaire par l'exposé succinct mais suffisamment défini de chaque manifestation importante de l'activité humaine, pendant ce siècle. Cet ouvrage intéressera beaucoup de lecteurs et rendra service à tous ceux qui désirent trouver rapidement le rappel de noms et de faits même contemporains. Les citations, bien choisies, des hommes politiques, des historiens définissent exactement les prises de position. Bon nombre de pages sont consacrées à l'URSS. Une table des noms de personnes aurait rendu service. C'est un manuel à consulter fréquemment.

D. TH. Bt.

L. Bréhier. — Vie et mort de Byzance. (L'Évolution de l'Humanité, 32). Paris, Albin Michel, 1947 ; in-8, XXII, 602 p., planches et carte.

Un bon tableau, solide et complet, de l'évolution de l'Empire byzantin de Théodose à la prise de Constantinople. Pour ce qui concerne plus spécialement les relations de Byzance et de Rome, on est heureux de voir que l'affaire de Photius et celle de Cérullaire y sont présentées avec un grand souci d'objectivité. Abondante bibliographie. Index et glossaire succinct donnant la signification des diverses expressions de titres et de fonctions propres au monde byzantin. D. E. L.

P. Bailly. — La République de Venise. (Les grandes études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1946 ; in-12, 442 p.

Voici une bonne et solide étnde de vulgarisation qui est bien à sa place dans la collection des G. É. H. On nous y retrace à grands traits toute l'histoire de Venise, sa prodigieuse fortune, les grandeurs et la décadence de celle qui était devenue à l'aube des temps modernes l'une des plus grandes puissances du monde d'alors, mais à laquelle manqua cette grandeur de vue et cet idéalisme politique qui font les grands peuples et les grandes civilisations. D. E. L.

Ph. Hugues. — Rome and the Counter-Reformation in England. Londres, Burns Oates, 1944 ; in-8, IX-446 p., 8/8.

La période d'histoire religieuse d'Angleterre décrite ici s'étend de 1531 à 1631 et étudie surtout le rôle de trois personnages qui ont dirigé la contre réforme en Angleterre malgré la persécution toujours plus violente dans le Royaume-Uni. Ce sont le cardinal Pole (1531-1553), le cardinal Allen (1553-1594) et l'évêque Richard Smith (1594-1624). Ces belles pages d'héroïsme catholique sont étudiées à la lumière des ouvrages antérieurs et de documents nouveaux empruntés aux archives ecclésiastiques et qui révèlent souvent des visées politiques, des rivalités de personnes et de mesquines préoccupations humaines. Ces petits à côtés de l'histoire prennent une si grande place, qu'ils obscurcissent parfois les côtés édifiants de la vie catholique en Angleterre. D. T. B.

Crockford Prefaces. — Londres, Oxford University Press, 1947 ; in-8, XII-300 p., 12/6.

En Angleterre l'Annuaire du Clergé anglican s'appelle *Crocford's Clerical Directory*. Entre les années 1921 et 1944, il débutait par une introduction due à un scholar anonyme de l'université d'Oxford, fin lettré et très au courant des questions religieuses ou ecclésiastiques les plus brûlantes de l'année. Il faisait un tour d'horizon agrémenté de jugements et de remarques fort appropriés. Comme d'autre part il entretenait une vaste correspondance avec les lecteurs de cet annuaire, ces introductions reflètent l'opinion du public anglican et donnent une idée de la mentalité religieuse durant cette période. Les rubriques qui reviennent le plus souvent sont la *Church Assembly*, le recrutement du clergé, la révision du *Prayer Book*, le Réunion et parfois des allusions aux Conversations de Malines ou les événements des pontificats de Pie XI et Pie XII, mais dans un sens peu sympathique à l'Église catholique. D. T. B.

Albert Mousset. — Le Monde Slave. Paris, S. E. F. I., 1946 ; in-12, 423 p.

L'A. montre que le monde slave se compose de beaucoup de nationalités non slaves et par conséquent d'intérêts très divergents. De ces nationalités et de ces peuples, la Russie s'est faite la tutrice après la première

guerre mondiale et cela dans le but de former ce qu'elle appelait « un front slave » qui est en réalité une hégémonie politique destinée à servir ses vues. Elle est devenue ainsi dès 1930 l'arbitre du sort des peuples qui ont dû ou ont voulu conclure des pactes d'amitié ou de non agression avec elle. Les autres nations de l'Europe occidentale formaient un groupe avec des intérêts opposés. Après la seconde guerre mondiale l'idée slave n'est plus le panslavisme de jadis, mais la lente absorption des peuples limitrophes de l'URSS par l'action ouverte ou cachée des Soviets. Ce ne sont plus seulement les peuples de l'Asie où s'exerce cette action, mais les peuples d'Europe, qui cherchent en vain de se défendre en tentant de s'appuyer ou de se grouper autour des États-Unis. D. T. B.

George P. Fedotov. — The Russian Religious Mind. Cambridge, (Mass), Harvard University Press, 1946 ; in-8, XVI-438 p., 6 dl.

L'investigation du Prof. Fedotov sur la religiosité russe s'étend seulement à la période kiévienne de l'histoire de Russie. Cette limitation de l'objet de l'enquête lui permet de distinguer d'abord les influences étrangères au christianisme et puis les influences autochtones, et, dans les autochtones chrétiennes, les différentes traditions plus anciennes, comme sont les traditions palestiniennes et syriennes du monachisme. Puisé aux sources, aux ouvrages et aux études en langue russe et en d'autres langues, passé au crible de la critique et de la réflexion, l'exposé de ce livre montre avec une parfaite clarté et une remarquable maîtrise du sujet ce qui paraît souvent énigmatique dans la piété russe. L'A. note d'abord les éléments du culte païen propre à la Russie, puis les traits essentiels de la piété byzantine importée en Russie ; il énumère alors les écrivains religieux encore byzantinisants, puis les saints caractéristiquement russes, les princes Boris et Gleb, saint Théodose et saint Antoine de Kiev, qui représentent deux écoles d'ascétisme différentes, ascétisme sans aucune mystique. Avec saint Abraham de Smolensk, l'eschatologie s'introduit dans la piété. Un chapitre entier est consacré au ritualisme du clergé, et un autre à la piété des laïcs ; un troisième à la religiosité renfermée dans les premières Chroniques russes. En guise de conclusions l'A. reprend différents aspects de cette piété russe (rôle de la beauté, des icones, de la science, de la théologie et de mystique etc.). Il les apprécie au point de vue de leurs importances pour comprendre la mentalité religieuse russe. D. T. B.

Alexandre Herzen. — La Russie et l'Occident. Adaptation française d'André Prudhommeaux. Paris, Portes de France, 1946 ; in-12, 196 p., 155 fr.

Ce livre est une compilation d'articles publiés, voici bientôt un siècle, dans différents pays par Alexandre Herzen. L'ensemble forme une histoire politico-sociale et culturelle de la Russie. Comme « occidentaliste », l'auteur dépeint parfois la Russie impériale sous des couleurs trop sombres ;

mais comme il est aussi un « révolutionnaire », il s'en prend avec véhémence à la « réaction » occidentale. Le salut de l'Europe, à son sens, ne peut s'accomplir que par la substitution aux régimes autocratiques d'un régime libéral universel. — De toute évidence, depuis 1850, bien des bouleversements ont jugé et classé de plus brillantes utopies. A. L.

W. H. Chamberlin. — Storia della Rivoluzione russa. Turin' Einaudi, 1943 ; in-8, 2 vol. XII-579 + VIII-643 p.

Cette histoire a été publiée à New-York en 1935. La quatrième édition italienne témoigne de son succès sur le continent européen. L'auteur était depnis 1922 correspondant à Moscou du *Christian Science Monitor* et a pu suivre de près les événements qu'il raconte concernant la révolution et la guerre civile en Russie. Avec le concours de sa femme parlant le russe, il a compulsé les documents de l'époque dans les journaux et les publications officielles, et il a même eu accès aux archives de l'Académie russe et du ministère des Affaires étrangères de Prague. L'ouvrage est divisé en 41 chapitres : au quatorzième seulement les bolchevistes sont au pouvoir. Les précédents sont consacrés à des prodromes de la révolution, les suivants, à l'extension de la révolution aux provinces et à la guerre civile contre des généraux russes ou contre les alliés et les Polonais. Les cinq derniers font entrevoir l'évolution de la Russie vers le communisme intégral et la révolution mondiale. — L'exposé est clair, quoique, de l'aveu même de l'auteur, incomplet en plusieurs points à cause de la proximité des événements. L'auteur relate avec objectivité ce qu'il a vu et entendu, et écrit d'une façon vivante et attrayante. D. T. B.

Joseph-E. Davies. — Met een Opdracht naar Moscou. Amsterdam, De Bezige Bij, 1946 ; in-8, 437 p., Fl. 6,50.

Souvenirs d'une mission diplomatique en URSS, de novembre 1936 à Jnillet 1938 (l'A. fut ensuite ambassadeur à Bruxelles pendant une période assez courte), M. Davies n'est pas un diplomate de métier ni un écrivain, mais un juriste et un homme d'affaire considéré à Moscou comme le type du capitaliste millionnaire. Il accepte ce poste délicat uniquement par curiosité pour la Russie soviétique et sollicité de publier ses souvenirs, il édite dans l'ordre chronologique les pièces officielles, les lettres de chancellerie, les lettres privées et les notes de ses agendas. Le style est un peu heurté (le traducteur néerlandais a corrigé ce défaut de l'original anglais) mais l'exposé est si sincère que le lecteur partage l'étonnement de ce citoyen du Nouveau Monde en découvrant un monde plus nouveau et plus inattendu encore. D. T. B.

Leo Magnino. — Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici. Parte Prima (secc. XVI-

XVIII). (Bibliotheca Missionalis 5) Rome, Officium Libri Catholici, 1947 ; gr. in-8, XXIV-188 p.

Cette première partie des documents émanant du Saint-Siège et concernant le Japon commence par un Bref de Paul III de 1540 par lequel saint François-Xavier est envoyé aux Indes (il arriva au Japon en 1549) et finit par un Bref de Benoît XIV de 1748 qui nomme le saint missionnaire patron des Indes, territoire qui désignait alors tout ce qui est situé entre le Cap de Bonne-Espérance et l'Océan Pacifique. En tout il y a ici 96 pièces ; si l'on ignorait que — à partir des persécutions de 1597 qui devinrent toujours plus implacables — le Japon fut pendant plus de deux siècles fermé presque hermétiquement aux missionnaires, on ne s'étonnera pas de ce nombre relativement petit. D'autant plus admirable a été l'attitude des générations chrétiennes qui ont conservé leur foi pendant tout ce temps où elles ont vécu sans prêtres. Pour la recherche de la vérité, le Japon a dû passer par une épreuve douloureuse. Puisse l'Église lui donner des institutions qui n'y aient pas un caractère étranger, mais propre au pays ; que la mentalité, ses traditions et coutumes restent inviolables, pour autant qu'elles sont conciliables avec la loi divine. Le missionnaire n'est pas un apôtre d'une civilisation européenne, mais de Jésus-Christ. Ceci est le vœu du pape Pie XII et ces documents révèlent à celui qui sait les lire, l'âme même de l'Église. D. I. D.

Jules Leroy. — Mont-Cassin, Cité d'Humanisme occidental. Bruges, Beyaert, 1947 ; in-4, 84 p.

Cette élégante plaquette donne un aperçu de tout ce par quoi les fils de saint Benoît ont contribué à la préservation de la culture antique au moyen âge. Elle met en valeur, entre autres, le rôle humaniste des Benoît Biscop, Bède, Willibrord, Boniface, Alcuin et Paul Diacre. L'A. nous montre comment la transcription des œuvres des écrivains classiques, mouvement commencé avec Cassiodore, a passé aux mains des bénédictins, et plus spécialement des Anglo-Saxons, ou de l'abbaye de Fulda. Pour finir, un dernier chapitre nous esquisse un tableau de la renaissance carolingienne. On ne peut qu'apprécier la belle présentation typographique de ce volume, illustré de trois bonnes lithographies h. t. dues à la main de Léon Masson. D. M. H.

G. Ambroise. — Les Moines du Moyen Âge. Leur influence intellectuelle et politique en France. Paris, Picard, 1946 ; in-8, 248 p., 200 fr.

Avec la concision et la densité d'un manuel, cet ouvrage parcourt l'influence sur le monde extérieur qu'ont exercé ceux qui ont fait profession de s'en séparer ou d'en réformer les mœurs. Deux périodes distinctes, celle des moines (bénédictins), celle des Ordres mendiants. Tous les domaines impliqués sont sommairement passés en revue avec de nombreuses précisions de noms et de dates ; la philosophie, la politique, les répercussions politiques des courants religieux et les belles-lettres. D. M. F.

Religious Communities in the American Episcopal Church and the Anglican Church of Canada. Requested by the Committee of Religious Superiors. Compiled by the Poor Clares of Reparation and Adoration. West Park, N. Y., Holy Cross Press, 1945 ; in-12, VIII-132 p.

Il y a cent ans le Dr. Pusey fonda la première Communauté religieuse anglicane à Londres. Depuis, la vie monastique s'est développée comme un immense arbre. Nous avons dans ce livre sous nos yeux les trois choses suivantes : généralités sur le monachisme, l'histoire du monachisme et celui des cent ans de cette vie dans l'anglicanisme en particulier, et enfin, une nomenclature de la situation actuelle.

L'Ordre bénédictin anglican est florissant en Angleterre. Il a fondé une *cella* en Amérique. La pratique de la vie monastique semble y être la même que dans tout autre couvent de l'Ordre. Un petit détail : on récite Matines le soir, avec Laudes et l'on ne commence la vie qu'à 6.30 du matin et l'on se couche à 10.30 ; Prime commence la journée, accolée avec Tierce, la Messe et Sexte. — Il ne semble pas y avoir de Trappistes anglicans, mais il est manifeste que la sève est dans l'arbre et on ne peut que lui souhaiter de se développer dans la bonne direction. A.

A. Gemelli. — San Francisco d'Assisi e la sua « Gente Poverella ». Milan, Vita e Pensiero, 1946 ; in-8, 28 p.

L'éminent recteur de l'Université de Milan, après avoir publié il y a dix ans une première série d'études sur le franciscanisme, réunit en ce volume une seconde série de dix courts chapitres consacrés à dégager l'esprit de la spiritualité franciscaine : « copie la plus parfaite de N. S. J. C. en nne personne humaine », cette copie n'a même pas perdu son caractère italien. Le fondement de cette spiritualité est profondément théologique. Cette spiritualité donne tout le charme des Fioretti, a inspiré la doctrine de saint Bonaventure et l'action de saint Bernardin de Sienne, « le franciscain accompli ». D. T. B.

Le Père Jacques, martyr de la charité. Témoignages présentés par le P. Philippe de la Trinité. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-8, 508 p.

Comment exprimer ici en quelques lignes l'impression grandiose que provoque le magnifique ensemble de témoignages qu'a su recueillir et disposer le P. Ph. au cours de ces pages ? Ce qui frappe d'abord tous les lecteurs c'est cette sensation d'unité profonde de la vie de celui qui fut réellement et toute sa vie le martyr et le témoin de la charité. Cette unité puissante, calme et absolue, est par elle-même beaucoup plus remarquable que la réussite plus ou moins brillante qui a couronné les diverses œuvres entreprises au cours de cette vie. Que ce soit comme séminariste, comme surveillant au Havre, comme religieux carme, comme directeur de collège ou comme bagnard à Güsen, le P. Jacques est là, toujours le même dans sa volonté de don total de soi. — Mais pour ceux qui ont eu le bonheur

de le connaître et de l'approcher, quelle joie de le trouver si vivant, si vrai. Et quand on a vécu auprès de lui durant de longues années, on ne peut dire l'émotion que l'on a de découvrir dans toute sa profondeur une âme de cette envergure, un caractère de cette trempe, dont le rayonnement dynamique, presque tangible, frappait tous ceux qui l'ont connu. Encore une fois, beaucoup plus que les réalisations partielles, si grandes fussent-elles, c'est l'homme, c'est le saint que l'on admire chez le P. Jacques. C'est bien sa vie elle-même qui est toute entière un témoignage, et qui force le respect, l'admiration, et l'amour de tous et qui lui donne une valeur universelle. D. E. L.

Geoffrey Curtis CR. — William of Glasshampton. Friar, Monk, Solitary. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, XIV-176 p., 10/6.

Le « rite de l'ordination des prêtres » dans l'Église anglicane met beaucoup d'accent sur le devoir pastoral des ordinands. Et c'est ainsi qu'il s'est produit, peu à peu, un rétrécissement de la conception spirituelle et cléricale. Le Mouvement d'Oxford a réagi contre cette déformation et il existe aujourd'hui de nombreuses communautés religieuses correspondant à tous les besoins, comme la Société de *Cowley Fathers*, la Communauté de la Résurrection, Kelham, les bénédictins anglicans etc.

Dans le présent livre nous avons la biographie d'un grand homme de l'Église anglicane qui se sentit la vocation sacerdotale, religieuse et celle d'un solitaire ; non point de celle d'un ermite, vivant au milieu des bois parmi les loups et les biches et nourri par un corbeau, mais d'un solitaire qui crut que sa vocation était celle d'un homme ne vivant que pour Dieu seul. Et auprès de lui allait une multitude de fidèles en quête de consolation, d'aide et de conseils spirituels.

Des lettres qu'il a laissées, un épilogue-hagiographique et des illustrations sympathiques agrémentent ce beau livre. A.

Claude de Blesnay. — Vie de Pouchkine. Paris, Spes, 1946 ; in-12, 403 p.

On peut se demander si la société russe sous Alexandre I et Nicolas I fut bien telle que l'A. l'a dépeinte ; plus précisément, si certains traits n'ont pas été poussés jusqu'à la caricature et certaines qualités d'âme laissées dans l'ombre. Quoi qu'il en soit, cette biographie écrite avec ferveur est une bonne première approximation. L. L.

RELATIONS.

M. Searle Bates. — Religious Liberty. An Inquiry. The World Mission of Christianity. New-York-Londres, International Missionary Council, 1945 ; in-8, XVIII-604 p., 3.50 dl.

C'est une entreprise bien hardie d'écrire un livre sur la liberté et surtout

sur la liberté religieuse. Mais l'A. est américain, professeur et parle beaucoup de langues, y compris le japonais, le chinois et le russe. Il a beaucoup voyagé et, sur invitation du *Missionary Council* il s'est attelé à cette tâche impressionnante. A vrai dire il ne s'agit pas ici de la liberté, ni même de la liberté religieuse, mais bien plutôt d'une liberté politique. L'A. essaye bien de définir la liberté (p. 295-373) mais on constate vite qu'il ne peut qu'esquisser certaines lignes et il refuse d'aborder le problème d'une manière plus profonde. Sa documentation est vaste pourtant. Il est d'autant plus curieux qu'il semble totalement ignorer la première autorité en cette matière de liberté religieuse, à savoir la *Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoevski.

Le gros du livre enregistre la façon dont les divers gouvernements actuels entendent garantir — ou empêcher — la pratique de la liberté de conscience. Les deux derniers chapitres sont consacrés à des « propositions concrètes » : façon toute empirique de solutionner un problème, mais qui contient des « arrangements pratiques ». A.

Clarence Tucker Craig. — The Challenge of Our Culture (The Interseminary Series I), XI-205 p.

Randolph Crump Miller. — The Church and Organized Movements (Même coll. II), VIII + 255 p.

Kenneth Scott Latourette. — The Gospel, the Church and the World (Même coll. III) p. XVI - 229 p.

O. Frederick Nolde. — Toward World-Wide Christianity (Même coll. IV), XI-263 p.

Robert S. Bilheimer. — What Must the Church do ? (Même coll. V) XI-148 p. with a Forword by Henry P. van Dusen, New-York, Harper, 1947 ; in-12.

Ces cinq volumes ont été écrits par une équipe de théologiens et de penseurs américains afin de faciliter et préparer des réunions où des sujets d'un intérêt commun et actuel seraient discutés par des étudiants des séminaires. Mais, au delà de cet objet immédiat ils s'adressent à tous ceux qui dans le monde moderne se rendent compte de trois conditions de la vie chrétienne, à savoir : 1° quel est la situation spirituelle caractéristique du monde chrétien contemporain ? 2° proclamer à nouveau avec force le message du christianisme et la réponse qu'il donne aux problèmes qui se posent et 3° préciser quelles tâches le christianisme œcuménique assigne aux diverses parties qui font leur unité dans le protestantisme. Chaque volume a donc son caractère propre tout en se pliant à une ligne commune de pensée. La liste des écrivains de ce groupe se trouve en appendice dans tous les cinq volumes. Nos lecteurs en connaissent plusieurs, dont par exemple O. F. Nolde. A.

Manfredo Baronchelli. — Ecumenismo Cattolico. Commento all' Ottava per l'Unità. (Hodierna). Éd. augmentée et remaniée. Bergame, S. E. S. A., 1947 ; in-12, 228 p.

Le petit volume dont nous n'avons pas la première édition (parue pendant la guerre ?) veut être un commentaire pour aider le catholique italien à prier intelligemment l'Octave de l'Unité. Il englobe donc non seulement les principales dissidences chrétiennes, mais encore les mondes juif et païen. Nécessairement superficiel, il est irénique en intention. Un vrai spécialiste de la chose aurait probablement fait mieux. D. C. L.

Nils Karlström-Kristna samförstandssträvanden under världskriget 1914-1918 med ‿ärskild hänsyn till Nathan Söderbloms insats. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1947; in-8, XVI-724 p. 18 cour. suéd.

Cette thèse considérable a été soutenue à Upsal en mars 1947 par celui qui fut un moment secrétaire de N. Söderblom. *Elle* retrace d'abord les différents efforts qui ont rapproché les chrétiens entre 1815 et 1914 (suivant trois « lignes » : religieuse-personnelle, ecclésiastique, pratique) ; puis S. occupe le centre de la scène et sa biographie nous montre comment il a été préparé et conduit aux tâches œcuméniques. Alors seule ment (p. 247 ss.) nous voyons quel rôle a joué, pendant cette première guerre mondiale où la Suède était neutre, cet archevêque d'Upsal sacré le 8-11-14, quelles furent ses initiatives, soit pour créer un mouvement d'idées en faveur de la paix, soit pour préparer, en vue de temps plus favorables, une grande conférence internationale chrétienne.

Il y aurait énormément à dire au sujet de cette thèse. Souhaitons au moins que l'auteur ne tarde pas trop, comme il l'avait d'abord projeté, à pousser jusqu'en 1925 la préhistoire du mouvement œcuménique. Ce qu'il en dit nous fait mieux comprendre à quel point les problèmes sociaux et internationaux impliqués dans la guerre ont conditionné la préparation de la conférence de Stockholm et pesé ensuite sur le mouvement qui y prit naissance. Quant à S. lui-même, son action comme promoteur de l'unité chrétienne apparaît ici en bonne lumière. Tout le préparait à rassembler ainsi les hommes, mais ce n'était pas un dogmaticien. Il s'est défendu contre le P. Pribilla d'avoir voulu constituer un bloc antiromain : je dirais plutôt, d'après ce qu'on voit ici, qu'il n'a tout d'abord pas songé à Rome, et que plus tard le refus de Rome l'a vivement blessé ; d'où certains textes où il est difficile de le voir ouvrir les bras à Rome. Quoi qu'il en soit, laissons l'avenir juger en quelle mesure son rôle aura été une providentielle préparation de l'Unité.

Le travail du Docent Karlström emporte l'admiration par son sérieux. Il met en place une masse énorme de faits, de noms et de dates. Il utilise une documentation immense. Les grands traits pourraient en être appuyés davantage, mais il se lit sans difficulté. Le lira-t-on en suédois ? Souhaitons une traduction du début et un résumé de la suite.

fr. L.-M. Dewailly, O. P.

Bernard Devismes. — Unité religieuse-Unité nationale. De l'évan

gélisme à la révocation de l'édit de Nantes, Paris, Perrin, 1946 ; in-8, 430 p., 180 frs.

Entre la tendance unificatrice en politique, de certains esprits amoureux de l'ordre et concentrée jadis en France dans la formule « Un roi, une loi, une foi » et, d'autre part, la tendance libérale qui risque de tomber dans l'extrême d'accorder autant de droits à l'erreur qu'à la vérité, entre ces deux politiques les hommes oscillent toujours. Une des périodes les plus caractéristiques fut la discussion entre protestants et catholiques est particulièrement tout ce qui se centre autour de l'Édit de Nantes. L'A. montre les sources et aboutissants de ces querelles religieuses avec beaucoup de compétence et d'impartialité. Royaliste et catholique convaincu, il a demandé à M. Creissels, potestant et républicain invétéré, d'écrire la Préface de ce livre. L'esprit dans lequel est composé le tout est un signe réjouissant des rapports nouveaux qui existent entre les chrétiens, qui, s'ils n'ont pas encore abouti à l'Unité religieuse, sont déjà arrivés à une conception forte de l'Unité nationale. A.

Henry R. T. Brandreth. — Episcopi vagantes and the Anglican Church. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, 80 p., 6/6.

Le volume est, comme le dit le chanoine J. A. Douglas, son premier inspirateur, un *Who's who* des *Episcopi vagantes* (c'est-à-dire de ceux qui, croyant posséder l'ordre épiscopal, ne font partie d'aucune communauté chrétienne ou bien président des « ecclésioles ») qui ont vagabondé dans les pays anglo-saxons pendant les soixante dernières années pour y ordonner ceux qui doutaient de la validité de leurs Ordres. Les chapitres III à XII énumèrent, avec des commentaires utiles, les différentes « successions épiscopales » se rattachant tantôt à l'Église vieille-catholique d'Utrecht, tantôt à quelque hiérarchie orientale, seule l'origine du *Order of Corporate Reunion* sur lequel le P. B. nous promet une étude, restant mystérieuse.

Dans le ch. II, l'A. discute, en adoptant une position intermédiaire entre l'occidentale, dite augustinienne, et l'orientale, dite non-augustinienne, le problème de la validité des Ordres conférés par les *Vagantes* et qui fut pour beaucoup dans leur pullulation. Depuis la condamnation des Ordres anglicans en 1896, les doutes des ministres anglicans sur la validité de leurs Ordres ont, paraît-il, diminué, fait qui a diminué la demande pour des ordinations *vagantes* et, comme contrecoup, a raréfié les « ordinateurs », lesquels, nous dit-on, ne seront plus bientôt qu'un pittoresque souvenir.

Le volume qui apporte du nouveau, est muni d'une bibliographie, d'un Index et quelques documents *fac simile*. D. C. L.

Henry R. T. Brandreth. — The Oecumenical Ideals od the Oxford Movement. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, 90 p., 7/6.

L'A. réunit dans ce volume des articles qu'il avait publiés naguère dans la revue *Reunion*, et donne ainsi une idée d'ensemble d'une doctrine sur la catholicité de l'Église, cœur de l'idéal œcuménique du Mouvement

d'Oxford, et des tentatives pour la faire dévier tantôt à droite (Rome), tantôt à gauche (Églises libres) ou bien dans une direction antiromaine.

L'A. lui-même est un admirateur et un défenseur de cette doctrine. Il reste beaucoup à faire, conclut-il, pour que celle-ci prenne corps tant en Occident qu'en Orient, mais « une torche a été allumée qui ne s'éteindra pas, par la grâce de Dieu » (p. 88). Ici encore le P. B. promet une publication sur F. G. Lee, fondateur du *Order of Corporate Reunion*. Le volume contient des indications bibliographiques précieuses et un Index des noms propres. D. C. L.

John V. Simcox, Warren Sandell, Raymond Winch. — Is the Catholic Church a Secret Society ? A Correspondance with the late Cardinal Hinsley and others about Parental Rights. Londres, Watts, 1946 ; in-12, 60 pages, 2/-.

Il y a quelques années, dans l'Église anglicane de Grande Bretagne, un cri d'alarme se fit entendre. Constatant l'influence toujours grandissante de l'Église catholique romaine, un écrivain anglican se demandait ce qui arriverait si le protestantisme libéral devenait une minorité et le catholicisme une majorité, et si cette majorité introduirait dans la libre Angleterre des méthodes de dirigisme totalitaire et les règles d'une société secrète, c'est-à-dire ce qu'il se plaisait d'appeler des « abus de pouvoirs ».

Aujourd'hui, dans cette petite brochure, un problème parallèle est posé avec vigueur, par un ancien professeur de Droit Canon au Grand Séminaire S. Edmund de Ware. L'A. publie son problème et toute la documentation y afférente, dans les Presses Rationalistes de la Libre Pensée.

Voici le fond du problème : En 1942-43 la campagne pour sauver les écoles à esprit religieux battait son plein, contre l'école unique. Le cardinal archevêque de Westminster défendait ses écoles catholiques, mais, élargissant son thème, il défendit en même temps toutes les écoles croyantes, y compris bien entendu les écoles anglicanes. C'est cette largeur de vue qui excita l'auteur de la présente brochure à entrer en lice.

L'A. communique ses vues à Arnold Lunn, converti récemment au catholicisme. Cet auteur a si maladroitement défendu le catholicisme que l'A. écrivit a son supérieur de Séminaire. Le ton est déjà aigri et les réponses deviennent de plus en plus sèches et rares. L'A. inonde alors la Presse de ses lettres, jusqu'à ce que l'on refuse d'insérer sa prose fulgurante, pittoresque et vengeresse. Sans désemparer, il écrit alors aux cardinaux qui finissent aussi par ne plus répondre. Enfin il saisit le Saint Office, mais ne reçoit pas non plus de réponse. Il en conclut qu'il n'y a pas d'arguments valables contre lui, qu'il a raison et tous les prélats ont tort. Au fond de tout cela il y a un vrai problème se rapportant à l'Union des Églises ; il mériterait, par suite d'être examiné de près. A.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXII. 2me trimestre 1949.

Note liminaire.

Il y a vingt cinq ans le pape Pie XI adressait la lettre Equidem Verba *à l'Abbé-Primat des bénédictins noirs. Malgré son quart de siècle d'existence, elle est peu connue encore, même dans les milieux bénédictins et œcuméniques, qu'elle devrait cependant intéresser au premier chef. Parmi les œcuménistes, pour ne parler que de ceux-ci, c'est l'abbé R. Aubert seul qui, dans son volume* Le Saint-Siège et l'Union des Églises, *l'a élogieusement mentionnée, en citant d'ailleurs abondamment dom Lambert Beauduin, lequel en a été le premier commentateur bénédictin.*

*Il y a là une lacune qu'*Irénikon *voudrait combler* pro modulo suo *a l'occasion de cet anniversaire.*

Depuis longtemps les bénédictins noirs ont été reconnus par les chrétiens dissidents, par ceux d'Orient surtout, pour des porteurs de paix confessionnelle, et ont mérité par là leur confiance ; le devise bénédictine « Pax » s'est avérée ainsi avoir un prolongement naturel dans l'œcuménisme. Les principales vertus de la Règle de saint Benoît : conformité fidèle à la Mens Ecclesiae, *discrétion, humanité, respect, révérence, tolérance, en un mot « irénisme », ont inspiré au moine bénédictin, parmi d'autres formes de l'amour de l'Église, la forme œcuménique. L'expression n'a rien de choquant car, vue sous son vrai jour, toute initiative unioniste est une participation à l'Amour que le Christ porte à l'intégrité de son Épouse. Dom Lambert Beauduin, lui encore, l'a exposé éloquemment à plusieurs reprises.*

Les dispositions unionistes des bénédictins noirs ne reçu-

rent cependant de reconnaissance officielle dans l'Église que vers la fin du pontificat de Léon XIII, lequel jugea dans une allocution qu'ils pouvaient, mieux que quiconque, travailler au rapprochement des chrétiens séparés d'Orient avec Rome.

Une trentaine d'années plus tard la même appréciation mais étendue, cette fois, à d'autres dissidents aussi, appuyée d'un plus grand nombre de raisons et faisant suite à des documents unionistes antérieurs, fut reprise par Pie XI dans la lettre Equidem Verba *dont elle constitue le point de départ et l'idée maîtresse. Toutefois ce nouveau document ne s'y arrêta pas et, allant au delà, demanda aux bénédictins noirs d'entreprendre un travail unioniste institutionnel dont il traçait en même temps le programme.*

C'est précisément ce dernier point qui fait, sans conteste, la nouveauté de la lettre aussi bien au point de vue œcuménique que bénédictin, plus encore à celui-ci qu'à celui-là, le Saint-Siège n'ayant jamais encore demandé jusque là aux bénédictins noirs, par lettre apostolique, d'entreprendre un apostolat déterminé.

Bien que Equidem Verba *contînt, comme il a été dit, certaines précisions pratiques, elle laissait naturellement bien des choses dans le vague. Dom Lambert Beauduin qui fut le premier bénédictin non seulement à la commenter mais à l'appliquer, lui apporta quelques déterminations, lesquelles donnèrent à la fondation d'Amay son caractère propre.*

Comme la lettre Equidem Verba *n'a jamais été publiée dans les* Acta Apostolicae Sedis, *et que peu de revues en ont parlé en son temps, nous la reproduisons en traduction française, en tête des* Notes et Documents. *Nous la faisons suivre par un court exposé qui la commente, en esquisse certains retentissements chez les bénédictins noirs et décrit certains aspects, intellectuels surtout, de l'œuvre d'Amay, dont* Irénikon *reparlera avec plus d'ampleur quand elle aura,* Deo adjuvante, *elle aussi un quart de siècle.*

* * *

Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII[e] siècle.

C'est, semble-t-il, une opinion solidement établie ou du moins très commune que de tous les secteurs où la théologie orthodoxe et la théologie catholique s'opposent, l'ecclésiologie est un de ceux où les divergences s'accusent avec le plus de vigueur et de netteté. D'un côté une conception de l'Église mystique et symbolique, de l'autre une conception juridique et réaliste. Pour les uns la vie de l'Église serait essentiellement la vie en Jésus-Christ sous la suave influence de l'Esprit-Saint, dans l'unité de la foi et de la charité ; pour les autres l'Église serait d'abord une société, une institution, un organisme hiérarchique où la foi est une discipline requérant l'obéissance et la soumission de tous. Ici dès lors on insisterait avant tout sur l'aspect visible, terrestre, humain de l'Église, on en rappellerait avec complaisance la mission historique ou le rôle civilisateur et on s'attacherait avec soin à préciser les exigences concrètes de la communion ecclésiastique ; là au contraire on mettrait l'accent sur les réalités intimes et profondes de l'être et de la vie de l'Église. Plus simplement l'ecclésiologie orthodoxe serait un prolongement de la christologie ou de la pneumatologie ; l'ecclésiologie catholique ne serait plus qu'une sociologie, voire une politique.

Réduit à un dessin aussi sommaire, ce schéma n'est sans doute qu'une caricature où nul ne voudrait se recon-

naître. Les théologiens orthodoxes savent nous rappeler à l'occasion que leur tradition ne néglige pas l'« aspect terrestre » de la vie de l'Église (1), et du côté catholique nul n'a jamais complètement oublié que l'Église était un mystère dont l'essence intime ne pouvait être atteinte que par référence au Christ et à l'Esprit-Saint. Il reste cependant que ce tableau sans nuances n'est point tout à fait fantaisiste et que la situation faite ici à la position catholique pourrait trouver jusqu'à un certain point une justification dans une double série de textes ou de documents. La première de ces séries comprendrait les modernes traités *De Ecclesia*, élaborés depuis la Réforme, d'inspiration essentiellement apologétique, dans lesquels l'idée d'une Église-société ou d'une Église-institution est effectivement proposée et défendue. Dans la seconde il faudrait faire entrer cette abondante littérature dans laquelle, au cours et surtout à la fin du moyen âge, la chrétienté occidentale a essayé de définir les rapports de l'Église et de l'État, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du pape et des princes. De ces textes, issus eux-mêmes d'interminables conflits, une ecclésiologie est née. Ce qu'on a appelé l'augustinisme politique en est peut-être une des idées directrices ; Jacques de Viterbe, Gilles de Rome et Jean de Paris en sont les plus grands docteurs ou du moins les plus connus, et les titres de leurs livres : *De regimine christiano, De ecclesiastica potestate, De potestate regia et papali* disent assez quels en furent les soucis essentiels.

Des modernes traités de l'Église nous n'avons point à parler ici, sauf peut-être à rappeler qu'ils ne prétendent point épuiser la théologie de l'Église. Par contre, en ce qui concerne le moyen âge, il faut dire pour le moins que le courant ecclésiologique dont nous venons de parler, si

(1) Cf. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 172.

envahissant qu'il ait pu être, ne représente pourtant qu'un aspect particulier de l'ecclésiologie médiévale (1). En ouvrant d'autres livres on y trouve sans peine une conception de l'Église beaucoup plus proche de celle qui a pu être considérée parfois comme le bien exclusif de la tradition orientale, pourvu du moins qu'on se donne la peine de faire les distinctions et les mises au point dont on nous a montré ici-même récemment la nécessité en d'autres domaines (2). Car si un certain moyen âge, le plus bruyant d'ailleurs et le plus tapageur, s'est indéfiniment attaché à définir les

(1) Il est certain que dès la fin du XIII[e] siècle cette ecclésiologie occupe en Occident le devant de la scène, comme il ressort notamment du livre de DOM J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle*, Paris 1942. On pourrait cependant montrer sans peine qu'au XIII[e] siècle et plus tard encore subsiste et demeure très vivante, en particulier dans la piété chrétienne, une autre conception de l'Église qui avait été celle de l'antiquité et de la plus grande partie du moyen âge. Dès lors il faut bien reconnaître aussi avec le R. P. Congar que les historiens qui font du *De Regimine christiano* de Jacques de Viterbe « le premier traité de l'Église » (cf. H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe, De Regimine christiano* (1301-1302), *Étude des sources et édition critique*, Paris 1926) formulent là un « jugement de valeur » qui « engage une certaine idée... de ce qu'est l'Église,... idée... qui est précisément mise en question et soumise à révision par le mouvement actuel de pensée et de vie qui représente, dans son ensemble, une remontée au-delà des positions polémiques antigallicanes et antiprotestantes, jusqu'aux positions beaucoup plus larges et plus profondes de la grande tradition théologique des Pères et des grands scolastiques » (M.-J. CONGAR, *L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1941, p. 59-60).

(2) J. LECLERCQ, *Médiévisme et unionisme*, *Irénikon*, 19 (1946), p. 6-23, surtout p. 8-9. Dans cet article, Dom J. Leclercq montre brièvement mais d'une manière très suggestive comment la plupart des griefs dont on accable le moyen âge latin (juridisme, moralisme, psychologisme, souci exagéré des réalités temporelles, augustinisme, c'est-à-dire intellectualisme, etc...) ne peuvent se justifier que par une attention exclusive portée sur certains documents et qu'en distinguant en Occident « deux moyen âges », qui ont d'ailleurs longtemps coexisté, on verrait mieux tout ce qui est demeuré proche de la pensée orientale dans le moyen âge occidental. Voir aussi sur ce point L. BOUYER, *Compte-rendu* de J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, dans *Dieu Vivant*, 9, p. 142.

rapports de l'Église et de l'État, il en est un autre aussi qui s'est tourné d'abord vers les réalités profondes, mystérieuses et invisibles de l'Église, qui les a connues, qui en a vécu surtout et même en a parlé aussi bien que toute autre époque. Diverses études nous ont déjà ouvert sur ce point de remarquables perspectives en nous révélant l'ecclésiologie des grands docteurs du XIIIe siècle ou mieux encore celle des siècles antérieurs (1). Nous voudrions ajouter ici quelques pièces à ce dossier en interrogeant une des écoles médiévales qui, au XIIe siècle, ont le mieux parlé de l'Église, l'école de Saint-Victor.

Ce choix n'est pas tout à fait le fruit du hasard. On pourrait sans doute trouver ailleurs cette ecclésiologie médiévale que nous cherchons ; nulle part cependant les textes ne seraient aussi abondants, ni surtout aussi caractéristiques. On sait en effet la place assez particulière que l'école de Saint-Victor (2) occupe dans l'histoire de la pensée de ce

---

(1) Pour l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin on pourra consulter l'étude du R. P. CONGAR que nous venons de citer, *L'Idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin*, *loc. cit.*, p. 59-91. On y trouvera (*ibid.*, p. 61) une bibliographie des travaux relatifs à l'ecclésiologie de saint Thomas, de saint Albert le Grand, de saint Bonaventure et de Richard de Mediavilla. Pour la période antérieure au XIIIe siècle on ne peut se dispenser d'utiliser les deux livres essentiels du R. P. H. DE LUBAC, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, 4e édition, Paris 1947, et *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1944.

(2) Cette expression sert généralement à désigner les théologiens qui furent formés, enseignèrent ou écrivirent au cours du XIIe siècle et durant les premières années du XIIIe dans la célèbre abbaye de Saint-Victor de Paris, fondée en 1108 par Guillaume de Champeaux. Cette dénomination commune est justifiée non seulement par le cadre monastique dans lequel ces hommes vécurent, mais plus encore par la communauté d'esprit, de méthode et de pensée que révèlent leurs œuvres. Hugues († 1141) et Richard († 1173) sont les deux plus grands représentants de l'école, les seuls aussi dont nous possédions des éditions d'ensemble, d'ailleurs fort précaires. A côté d'eux cependant quelques personnages moins importants ont laissé un nom dans l'histoire de la théologie ou de la spiritualité : Achard, second abbé de Saint-Victor, mort évêque d'Avranches en 1172, puis Geoffroy et Gauthier, mais surtout Thomas Gallus qui fut sbbé du

XIIe siècle que traversent les courants intellectuels et spirituels les plus divers. Chanoines réguliers de Saint-Augustin, les Victorins connaissent et admirent les anciennes institutions monastiques, mais participent déjà à cet esprit nouveau dont la renaissance de la vie canoniale est une des manifestations les plus frappantes. A la fois religieux et professeurs, ils joignent à un sens de la tradition, robuste jusqu'à en être étroit, un goût marqué pour les spéculations les plus audacieuses. Lecteurs assidus de l'Écriture et des Pères, canonistes avisés, adversaires décidés d'Abélard, de Pierre Lombard et des dialecticiens, les nécessités de l'enseignement et les exigences d'une époque qui leur imposait malgré tout certaines adaptations, ont poussé les plus grands d'entre eux à ouvrir des voies nouvelles dans le triple domaine de l'exégèse, de la théologie et de la spiritualité. Leur ecclésiologie reflétera ces tendances. Inspirée d'abord et avant tout de l'ecclésiologie patristique, elle représente déjà une tentative de systématisation, mais d'une nature très particulière, plus symbolique que dialectique, faite pour nourrir l'âme et la conduire à la contemplation, voyant dans les réalités de l'Église visible le moyen de pénétrer les réalités invisibles dont elles

monastère de Saint-André à Verceil et mourut en Italie en 1246. L'école de Saint-Victor attire actuellement l'attention de travailleurs très divers, silencieux et dispersés. En attendant que de ce chantier en pleine activité sortent les éditions que la paresse des Victorins de l'Ancien régime a toujours refusées au monde savant, il faudra nous contenter ici des textes imprimés dont nous disposons. Nous ne pourrons donc interroger pratiquement que les écrits de Hugues et de Richard ainsi que quelques ouvrages incertains ou anonymes, mais incontestablement victorins. Ce que je connais de la littérature victorine inédite me fait croire d'ailleurs que l'essentiel en matière ecclésiologique a été dit par ces deux docteurs. Le *Microcosmus* inédit de Geoffroy de Saint-Victor contient il est vrai quelques pages relatives à l'Église, mais comme le reste de l'ouvrage, elles paraissent dépendre étroitement de l'enseignement de Hugues (Cf. sur ce dernier point P. DELHAYE, *Nature et grâce chez Geoffroy de Saint-Victor*, *Revue du moyen âge latin*, 3 (1947), p. 225.)

sont le signe. Fils de leur siècle, les Victorins ne se dispenseront sans doute pas de nous parler des rapports de l'Église et de l'État, mais c'est dans la contemplation du mystère de l'Église qu'ils mettront le meilleur d'eux-mêmes. Ceci suffit pour nous montrer que leur ecclésiologie ne peut laisser complètement indifférents ceux qu'intéresse la cause de l'unionisme.

I

A vrai dire si l'on s'en tenait à certains jugements trop sommaires on pourrait se demander si l'Église tient une place quelconque dans la pensée de l'École de Saint-Victor. Richard par exemple passe surtout pour être un spirituel, le grand représentant de ce qu'on a appelé parfois avec plus ou moins de bonheur le « mysticisme spéculatif » ; on le sait aussi théologien, peut-être même exégète, mais nul ne s'est jamais inquiété de son ecclésiologie. Quant à Hugues, si l'on s'en réfère aux deux copieux volumes, d'ailleurs fort consciencieux et pertinents, que l'abbé Mignon a consacré naguère à sa pensée et à sa doctrine (1), il suffit d'en parcourir d'un œil rapide la table des matières pour s'apercevoir qu'il n'y est aucunement question de l'Église.

En ce qui concerne Richard, les jugements trop rapides ou incomplets portés sur son œuvre s'expliquent au moins partiellement par les incertitudes de l'histoire littéraire qui a hésité longtemps à lui reconnaître la paternité d'ouvrages dont on sait aujourd'hui qu'il est incontestablement l'auteur. Les étonnants silences de l'abbé Mignon se justifient moins aisément. Ils paraissent bien être le triste résultat d'une erreur de méthode consistant à vouloir découvrir en Hugues un ancêtre ou un précurseur de la sco-

(1) A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 vol., Paris s. d. (1895).

lastique. Un tel propos n'est sans doute point téméraire en lui-même, car il est bien exact que les méthodes et les systématisations de Hugues font pressentir déjà celles de la scolastique. Il risque cependant de fausser les perspectives de l'historien si celui-ci n'y prend point suffisamment garde. L'abbé Mignon n'y a point pris garde, et pour réaliser son projet a laissé de côté tout ce qui dans l'œuvre de Hugues n'annonçait pas suffisamment à son gré les grands docteurs du XIII[e] siècle. Ceux-ci ayant assez peu parlé de l'Église, surtout dans leurs *Sommes*, et d'autre part l'Église n'intéressant vraisemblablement pas beaucoup l'abbé Mignon en ce XIX[e] siècle finissant où il composa son livre, l'auteur de cette étude élimina automatiquement de sa synthèse une ecclésiologie dont il n'avait que faire. Nos amis orthodoxes se plaignent parfois du traitement que font subir à la pensée orientale les théologiens occidentaux. Ils reconnaîtront volontiers que les plus grands représentants du moyen âge occidental ont trouvé eux aussi leurs tortionnaires, recrutés, étrange paradoxe, parmi ceux-là même qui se disaient d'abord leurs amis : *Si inimicus meus maledixisset mihi sustinuissem utique... Tu vero homo unanimis* !

D'autres, il est vrai, ont lu les textes avec plus de soin et d'attention. Ainsi dans une étude qui demeure sans doute ce que nous avons de plus exact et de plus complet sur l'œuvre et la théologie de Hugues de Saint-Victor, F. Vernet n'hésite point à mettre l'Église au centre des préoccupations de l'illustre docteur, à déclarer que l'ecclésiologie catholique a tiré un profit considérable de sa doctrine sacramentaire, et à ajouter qu'« entre saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, nul n'a poussé aussi loin cette belle étude » (1). Enregistrons ces appréciations qui,

(1) F. VERNET, art. *Hugues de Saint-Victor*, dans *Dict. de Théol. cath.*, 7, col. 269. F. Vernet s'inspire des vues de A. DORNER, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin 1899, p. 298.

dans leur brièveté, éveillent en réalité notre curiosité plus qu'elles ne la satisfont. Elles nous invitent du moins à entreprendre notre enquête en repérant d'abord, pour les interpréter ensuite, les textes essentiels où nous pourrons découvrir cette introuvable ecclésiologie.

Nous pourrions la chercher d'abord dans le célèbre *De Sacramentis* de Hugues (1) dont quelques pages remarquables nous offrent effectivement une véritable ébauche de ces *De Ecclesia* que les siècles suivants élaboreront avec ce zèle croissant dont nous avons parlé plus haut. Ce serait sans doute le plus simple et le plus commode. Mais sans négliger ces textes sur lesquels nous reviendrons bientôt, il ne faut point céder à la tentation de la facilité qui nous ferait en réalité méconnaître les véritables sources de l'ecclésiologie victorine. Le *De Sacramentis* correspond d'ailleurs a un état déjà très évolué de la pensée de Saint-Victor. Il faut chercher ailleurs ce qui nous en révélera les ressorts profonds.

Nous rencontrerons ainsi en premier lieu une série d'ouvrages d'inspiration biblique, très différents sans doute les uns des autres, mais ayant du moins ceci de commun entre eux qu'ils nous parlent de l'Église en utilisant exclusivement cette méthode allégorique chère à la tradition chrétienne et que les Victorins manient avec une particulière ferveur. Qu'il s'agisse des deux étranges *De Arca Noe* de Hugues (2), des *Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum* dont nous savons maintenant qu'elles sont de Richard (3), d'un certain nombre de commentaires des

(1) *De Sacramentis*, voir surtout lib. II, pars 2, *De unitate Ecclesiae*, dans *P. L.*, 176, c. 415-422.

(2) *De arca Noe morali*. *P. L.*, 176, c. 617-680 et *De arca Noe mystica*, *ibid.*, c. 681-704.

(3) Ces *Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum* qne l'on peut lire dans *P. L.*, 175, c. 633-828 (les *Allegoriae in Joannem et in Epistolas Pauli* qui sont imprimés à leur suite, *ibid.*, c. 827-924, ne sont pas du même au-

Prophètes dont les auteurs sont incertains mais l'authenticité victorine incontestable (1), ou enfin de quelques textes dispersés dans ces *Miscellanea* ou ces *Sermones Centum* que les éditeurs ont imprimés en appendice aux œuvres de Hugues (2), partout et toujours ces ouvrages s'efforcent de découvrir dans l'Ancien ou le Nouveau Testament les personnes, les choses ou les événements capables de signifier l'Église et d'en exprimer le mystère.

A côté de ces ouvrages d'inspiration biblique nous trouverons également un certain nombre de textes d'inspiration

---

teur) ne sont en réalité qu'une partie d'un vaste *Liber Exceptionum* dont on trouve le début dans *P. L.*, 177, c. 191-284. L'authenticité ricardienne de ces textes, longtemps discutée, a été définitivement établie par P. S. MOORE, *The Authorship of the Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum*, dans *New Scholasticism*, 9 (1935), p. 209-225, et L. OTT, *Untersuchungen zur Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster 1937, p. 651-657. Cf. aussi mon étude sur *L'authenticité, le contenu et la date du Liber exceptionum et des Sermones centum de Richard de Saint-Victor*, dans *Revue du moyen âge latin*, IV (1948), p. 23-52 et 343-366.

(1) Ces commentaires sont au nombre de quatre : les *Adnotatiunculae in Threnos Jeremiae* et les trois expositions *In Abdiam*, *In Joëlem* et *In Nahum*. Le premier de ces ouvrages (*P. L.*, 175, c. 255-322) est sans doute de Hugues, le second (*ibid.*, c. 371-406) est très probablement, et le troisième (*ibid.*, c. 321-372) certainement, du même auteur que le dernier, c'est-à-dire de Richard. Ce commentaire de Nahum en effet, égaré parmi les œuvres de Julien de Tolède (*P. L.*, 96, c. 705-758) a été retrouvé par A. WILMART (*Bulletin de litt. eccl.*, 1922, p. 253-279) qui en a montré l'origine victorine et la parenté avec l'*In Joëlem*, et a suggéré en même temps de le donner à Hugues. Dom G. MORIN de son côté (*Revue bénédictine*, XXXVII, 1925, p. 404-405) a mis en avant le nom de Richard. C'est à cette dernière hypothèse qu'il faut incontestablement se rallier.

(2) Les *Miscellanea* (*P. L.*, 177, c. 469-900) sont un recueil composite fait de textes très divers, mais d'origine victorine. Quant aux *Sermones centum* (*ibid.*, c. 899-1210) ils doivent être restitués sans hésitation à Richard comme je l'ai montré ailleurs (*art. cit.*, p. 343-366). Pour que notre énumération soit complète, signalons que l'on rencontre également un certain nombre de textes ecclésiologiques dans les deux expositions *In Cantica canticorum* et *In Apocalypsim* de Richard (*P. L.*, 196, c. 405-524 et c. 683-888).

liturgique ou canonique, qui nous découvrent la signification ecclésiologique de tout ce qui constitue l'aspect visible de l'Église (1). La hiérarchie ecclésiastique, les temples où s'exerce le culte chrétien, les cérémonies qui s'y déroulent, les rites qui s'y accomplissent, les vêtements liturgiques eux-mêmes, tout cela est étudié, analysé, décrit et expliqué selon une méthode allégorique qui devient ici une véritable symbolique liturgique. Le type de ces interprétations, bien traditionnel lui aussi, est à chercher dans l'explication des cérémonies de la Dédicace que le moyen âge a tant aimées. Tropologie et allégorie s'y rejoignent, car le temple chrétien peut signifier tantôt l'âme fidèle, tantôt l'Église du Christ. Dans ce second cas la liturgie devient ainsi une des sources préférées de l'ecclésiologie victorine (2).

II

Entre ces deux sources fondamentales de l'ecclésiologie victorine et donc également entre les deux groupes de textes qu'elles inspirent, il faut bien se garder de dresser d'infranchissables barrières. Nous ne les avons distinguées

(1) Cf. surtout le II[e] livre du *De Sacramentis* de Hugues (*P. L.*, 176, c. 365-618), l'anonyme *Speculum de mysteriis Ecclesiae* (*P. L.*, 177, c. 335-380) et aussi divers textes des *Miscellanea* et des *Sermones Centum*.

(2) Cf. p. ex., Hugues, *De Sacramentis*, l. II, p. 5, *loc. cit.*, c. 439-442 ; Richard, *Sermones Centum*, 2, *loc. cit.*, c. 903-905 ; *Speculum*, c. 1-2, *loc. cit.*, c. 335-340. La même symbolique est utilisée dans deux proses du Pseudo-Adam de Saint-Victor pour la fête de la Dédicace imprimées dans *P. L.*, 196, c. 1460-1468. Mais il n'est pas sûr que ces proses victorines soient du XII[e] siècle. L'interprétation allégorique et tropologique de la liturgie de la Dédicace tient une place importante dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Pour en pénétrer la signification il suffit de lire le joli petit livre du R. P. J. Daniélou, *Le signe du Temple*, Paris, 1942, dans lequel nous est expliqué ce « symbolisme à plusieurs dimensions » qui permet au chrétien de s'approcher des plus profonds mystères à partir des édifices du culte chrétien.

l'une de l'autre que pour mieux montrer la diversité des chemins par lesquels le Victorin s'élève à la connaissance de l'Église et saisir aussi complètement que possible la richesse du complexe théologique et psychologique dans lequel cette notion s'intègre.

Entre ces deux sources d'inspiration il y a d'abord, en effet, cette parenté naturelle qui a existé en tous temps et en tous lieux dans la tradition et la vie chrétiennes entre Écriture et liturgie (1). Les textes liturgiques sont le plus souvent des textes bibliques ou au moins d'inspiration biblique. Les institutions liturgiques telles que les sacrements ou même les rites, les cérémonies, l'art, le vêtement et le mobilier liturgiques trouvent généralement leur raison d'être et leur justification dans les textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament. C'est l'Écriture en somme qui restitue aux choses que la liturgie consacre ou dont elle use leur signification et leur efficacité. Il suffit par exemple de rappeler les origines de nos sacrements, les fondements bibliques du symbolisme qui en exprime le sens ou de signaler en passant tout ce que nos temples chrétiens doivent à l'histoire de la construction du Temple de Salomon.

Il ne faut donc pas nous étonner de voir Bible et liturgie relever ici d'une même utilisation allégorique, mais chercher plutôt ce qui dans ces deux cas explique l'emploi d'une même méthode, car si finalement tant de textes divers nous parlent de l'Église et de sa vie par voie d'allégorie,

(1) Sur les liens qui unissent Écriture et liturgie, voir l'étude de L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *La Maison Dieu*, 7, p. 27-50. S'il est vrai, comme l'écrit encore le R. P. J. Daniélou (*Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu Vivant*, I, p. 17) que « toute la culture chrétienne consiste à saisir les liaisons qui existent entre la Bible et la liturgie, entre l'Évangile et l'Eschatologie, entre la Mystique et la Liturgie » il faut reconnaître que les Victorins comptent sans aucun doute parmi les plus éminents représentants de cette culture.

c'est parce qu'il existe entre l'Écriture et l'Église un rapport essentiel que la méthode allégorique est seule capable de déceler et que la liturgie à son tour exprime.

L'Écriture est sans doute le bien de l'Église à qui elle a été confiée par le Christ comme les deux deniers furent confiés à l'aubergiste par le bon Samaritain (1). En un sens aussi elle fait partie de l'Église et de ce qu'on pourrait appeler ses dimensions. Ainsi les trente coudées qui mesurent la hauteur de l'arche, qui elle-même représente l'Église, signifient les trente livres de l'Ancien et du nouveau Testament (2). De même si l'on compare l'Église au temple matériel qui en est l'image et le symbole, les saintes Écritures en seront les fenêtres, jouant à la fois un rôle protecteur et illuminateur ; les vitres dont celles-ci sont garnies repoussent en effet la pluie et le vent et protègent ainsi les croyants contre tout ce qui pourrait les affliger ou leur nuire, mais en même temps elles laissent passer les rayons du soleil, c'est-à-dire la lumière du Christ (3).

Mais en un sens également l'Écriture contient l'Église, car elle a été faite pour l'Église et à cause de l'Église. Elle n'est pas absolument antérieure à l'Église, car celle-ci existe d'une certaine manière depuis la création de l'homme. Elle lui est cependant antérieure, car l'Ancien Testament a parlé de l'Église d'une manière obscure et cachée sans doute, mais pourtant réelle, avant que l'Église ne fut manifestée, et aujourd'hui encore le Nouveau Testament

(1) RICHARD, *Allegoriae*, *P. L.*, 175, c. 815.

(2) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630. Selon Hugues, l'Ancien Testament compte vingt-deux livres et le Nouveau huit. Cf. *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 6, *P. L.*, 175, c. 15 ; *De eruditione didascalica*, IV, 2, *P. L.*, 176, c. 778-779. On sait qu'en ce qui concerne le canon des Écritures les positions de Hugues sont très confuses et hésitantes ; voir sur ce point F. VERNET, *op. cit.*, col. 272.

(3) *Speculum de myst. eccl.*, c. 1, *P. L.*, 177, c. 338 ; RICHARD, *Sermones Centum*, 2, *P. L.*, 177, c. 905.

nous aide à comprendre le mystère de l'Église qui ne se révélera pourtant définitivement qu'à la fin des temps.

Pour bien comprendre tout ceci et ne point risquer d'en suggérer une interprétation inexacte, il faut se souvenir de la place que l'Écriture occupe dans l'économie rédemptrice. L'Écriture a pour objet tout ce qui se rapporte à ce que Hugues appelle l'*opus restaurationis*, c'est-à-dire cet ensemble de réalités spirituelles qui rétablissent et restaurent en l'homme ce que le péché avait détruit (1). L'homme déchu est un aveugle ; il ne sait plus rien du monde spirituel ; il ne se connaît plus lui-même ; il ne comprend plus le monde qui désormais le détourne de Dieu au lieu de l'y conduire. L'Écriture sera la lumière qui luit dans les ténèbres ; elle montre au croyant les obstacles qu'il doit éviter et les chemins dans lesquels il doit s'engager.

Le Christ est évidemment le premier et même l'unique artisan de cette restauration ; rien ne peut avoir de sens ni d'efficacité dans l'ordre rédempteur que par lui. C'est donc lui qui confère à l'Écriture ce pouvoir à la fois protecteur et illuminateur dont nous parlions à l'instant, c'est en lui que les livres saints trouvent leur signification. Le Christ enfin est l'objet premier de l'Écriture qui a été faite pour lui et ne parle que de lui (2).

---

(1) HUGUES, *De Sacramentis*, Prol., *P. L.*, 176, c. 183. : « Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae... In his omnibus opera restaurationis considerantur in quibus divinarum Scripturarum tota vertatur intentio ».

(2) HUGUES, *De script. et scriptoribus sacris*, 17, *P. L.*, 175, c. 24 : « Materia divinae scripturae est Verbum incarnatum cum omnibus sacramentis suis, tam praecedentibus a principio mundi quam futuris usque ad finem saeculi ». Voir aussi *Speculum*, c. 9, *P. L.*, 177, c. 376 ; RICHARD, *Lib. Exceptionum*, Pars I[a], l. II, c. 1, *P. L.*, 177, c. 203. Il ne faut pas oublier non plus que le Christ est lui-même un livre et qu'ainsi l'Écriture s'identifie d'une certaine manière à sa personne ; cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, *P. L.* c. 176, c. 642 : « Omnis scriptura unus liber est, et ille unus liber Christus est quia omnis scriptura divina de Christo loquitur, et omnis scriptura divina in Christo impletur... » Cf. *ibid.*, II, 9, c. 643-644.

Mais l'Église, et nous le verrons mieux bientôt, s'identifie en un sens au Christ dont elle est l'épouse et le corps. C'est d'ailleurs en son sein que s'achève cette œuvre de réconciliation et de restauration que l'Homme-Dieu est venu réaliser. Par suite tout ce qui est dit du Christ dans l'Écriture pourra se rapporter aussi à l'Église, moyennant du moins certaines transpositions. L'Église est donc en même temps et autant que le Christ l'objet de l'Écriture, et ce sera un des principes fondamentaux de toute interprétation du texte sacré qu'il faut y chercher d'abord et avant tout le Christ et son Église. Ceci d'ailleurs est clairement affirmé par la première des sept règles de Tychonius que Hugues reprend à son compte. Dite *de Domino et eius corpore* elle nous apprend qu'en une seule et même personne (un seul et même rôle, a transposé le R. P. de Lubac par souci de rigueur théologique) l'Écriture nous parle tantôt du Christ, tantôt de l'Église ; chacun doit donc examiner les textes avec soin afin d'y discerner ce qui convient au chef, ce qui convient au corps et ce qui convient peut-être simultanément à l'un et à l'autre (1).

---

(1) HUGUES, *De erudit. didasc.*, V, 4, *P. L.*, 176, c. 791 : « Prima regula est de Domino et eius corpore, quae de uno ad unum loquitur, atque in una persona modo caput, modo corpus ostendit... In una persona duplici vocabulo nominata et caput, id est sponsum, et Ecclesiam, id est sponsam manifestavit. Proinde notandum est in scripturis quando specialiter caput scribitur, quando et caput et corpus, aut quando ex utroque transeat ad utrumque, aut ab altero ad alterum, sicque quid capiti, quid corpori conveniat prudens lector intelligat. » Cf. S. AUGUSTIN, *De doctr. christ.*, III, 31, *P. L.*, 34, c. 82. Sur le sens du mot *persona* dans ces textes voir H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 141. F. VERNET, *op. cit.*, col. 270, cite un beau texte du *De arca Noe morali*, I, 2, *P. L.*, 176, c. 622 qui paraît affirmer que l'Écriture est faite pour l'Église, c'est-à-dire que l'Église est avec le Christ le premier sujet de l'Écriture. Le texte dit en effet : « De hac (arca), et ad hanc, et propter hanc omnis scriptura facta est ». En réalité l'arche représente ici l'âme et non l'Église ; tropologie et allégorie sont en fait si étroitement mêlées qu'on peut les confondre et qu'en passant de l'une à l'autre on ne trahit point l'esprit du texte, même si on n'est pas tout à fait fidèle à la lettre ; il vaut mieux malgré tout respecter celle-ci,

Pourtant, malgré que le Christ et l'Église soient l'objet de l'Écriture, celle-ci ne nous en parle que d'une manière relativement obscure. Si nous voulons par exemple trouver le Christ dans l'Ancien Testament, qui déjà l'annonce et le raconte puisque toute l'Écriture est remplie de lui, il faudra lever certains voiles et dissiper certaines obscurités en recourant à une typologie, c'est-à-dire à une interprétation allégorique, qui manifestera au chrétien les figures du Christ et le renseignera sur sa personne et sa mission. Cette tâche sera sans doute relativement aisée, mais aussi relativement inutile, car le mystère du Christ est maintenant dévoilé aux hommes ; le Nouveau Testament fait comprendre l'Ancien en même temps qu'il invite à l'oublier ; le Verbe incarné a parlé aux hommes, les figures antiques s'évanouissent et l'ombre se dissipe : *Vetustatem novitas, Umbram fugat veritas, Noctem lux eliminat.*

Il n'en est plus tout à fait de même lorsqu'il s'agit de l'Église dont le mystère n'est point encore pleinement accompli, demeure plus caché et moins visible que celui du Christ. Le Nouveau Testament parle bien sans doute de l'Église, mais en d'autres termes, certes, que du Christ ; il utilise d'ailleurs lui-même à ce propos cette méthode allégorique (1) dont il semble bien indiquer ainsi implicitement qu'elle est le mode d'expression le plus juste et le plus adéquat en matière d'ecclésiologie. L'Église en effet continue à se faire ; son histoire n'est point achevée ni sa manifestation pleinement réalisée ; il faut qu'elle parvienne à sa croissance définitive et que le nombre de ses enfants ait atteint celui qui a été marqué par Dieu ; il faut aussi que s'accomplisse en elle ce mystère de mort et de vie

---

d'autant plus que je ne connais aucun texte où il soit dit explicitement que l'Église en tant que telle soit l'objet direct de l'Écriture. L'objet de l'Écriture, c'est le Christ et ses sacrements, c'est-à-dire ses mystères ; l'Église n'est donc objet de l'Écriture que par le Christ et dans le Christ.

(1) Cf. *Eph.*, 5, 23-33 et *Gal.*, 4, 24 ss.

qui fut celui du Christ avant d'être le sien. Quiconque voudra donc connaître l'Église, en pénétrer la nature intime, devra donc chercher les significations cachées sous la lettre de l'Ancien et aussi du Nouveau Testament. Ici encore et plus que tout à l'heure à propos du Christ il faudra donc recourir à la méthode allégorique.

On sait en effet en quoi celle-ci consiste. Elle est fondée sur ce principe que dans l'Écriture ce ne sont point seulement les mots qui ont une signification, mais aussi les choses (1). A côté donc du sens littéral ou historique, base nécessaire et indispensable de toute autre interprétation, à côté du sens tropologique ou moral qui use des réalités dont parle l'Écriture pour explorer les profondeurs de l'âme et étudier tout ce qui concerne la vie spirituelle, il y aura donc place pour le sens allégorique dont l'objet sinon unique, du moins principal sera de découvrir le mystère du Christ et de l'Église (2). Celui-ci est donc pour les Victo-

---

(1) Les expressions allégorie et sens allégorique ont connu dans la la tradition des vicissitudes diverses que plusieurs se sont attachés récemment à décrire ; cf. entre autres A. DUBARLE, *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, 31 (1947), p. 41-72 ; H. DE LUBAC, *Typologie et Allégorisme*, dans *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), p. 180-226. Chez les Victorins ces expressions sont prises dans leur sens strict ; distincte du sens historique et du sens tropologique, l'allégorie consiste à voir dans un événement, une personne ou une chose dont parle l'Écriture la figure ou le type d'autre chose. Les textes qui définissent ainsi l'allégorie sont très nombreux ; voir p. ex. HUGUES, *De script. et scriptoribus sacris*, 4, *P. L.*, 175, c. 12 ; RICHARD, *Liber Exceptionum*, II, 3, *P. L.*, 177, c. 205 ; *Adnotatio in Ps.* 134, *P. L.*, 196, c. 370. Ce désir de découvrir la signification allégorique des choses dont parle l'Écriture, conduit les Victorins à rechercher avec soin le sens littéral. Le R. P. DE LUBAC *(art. cit.*, p. 191). se demande si on n'a pas « quelquefois trop insisté sur ce « fondement historique » réclamé par Hugues, comme si la chose marquait un tournant dans l'histoire de l'exégèse ». Cela est en effet fort possible. Il faut remarquer cependant que le plus « mystique » des Victorins, Richard, consacre une partie notable de son œuvre exégétique à une interprétation littérale très minutieuse des textes (cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, p. 128-129).

(2) Le sens allégorique a en principe pour objet l'ensemble des mystères

rins comme pour toute la tradition antique, « le sens dogmatique par excellence » (1) puisqu'il dévoile à celui qui le recherche ce que l'Écriture a d'abord voulu exprimer et ce pour quoi elle a d'abord été faite.

Les liens étroits qui unissent Écriture et liturgie et dont nous avons rappelé à la fois l'existence et la nature nous font aisément comprendre comment cette méthode allégorique trouve également emploi et efficacité dans l'utilisation ecclésiologique des rites et des cérémonies du culte. Toutes ces choses d'ailleurs sont des *sacramenta*, c'est-à-dire que les réalités liturgiques ont elles aussi valeur de signe et qu'elles peuvent et doivent être considérées à l'aide des mêmes méthodes.

Si l'on se souvient d'ailleurs que le sens allégorique, aussi bien en liturgie qu'en exégèse, est un sens spirituel, c'est-à-dire découvert non par la raison qui discute mais par l'esprit que la lumière divine éclaire, et que ce sens voisine constamment avec le sens tropologique qui est celui des réalités de la vie spirituelle proprement dite, on comprendra mieux la place que la connaissance de l'Église occupe dans l'horizon intellectuel et spirituel des Victorins et de quelle manière elle peut être dite le centre de leur pensée.

III

L'Écriture et la liturgie, toutes proches d'ailleurs l'une

---

de foi (cf. p. ex. HUGUES, *De erudit. didasc.*, VI, 4, *P. L.*, 176, c. 802-803). En fait la recherche du sens allégorique conduit presque immanquablement au Christ ou à l'Église. Ceci est particulièrement apparent dans les ***Allegoriae*** de Richard ou les expositions *In Threnos, In Abdiam, In Joëlem* et ***In Nahum*** que nous avons signalées plus haut. Ces commentaires recherchent systématiquement les trois sens historique, allégorique et tropologique du texte sacré ; le sens allégorique est le plus souvent un sens ecclésiologique.

(1) Cf. H. DE LUBAC, *art. cit.*, p. 193.

de l'autre, sont donc deux sources essentielles de toute connaissance de l'Église. Celle-ci, dès lors, est atteinte d'abord par le biais de la méthode allégorique, seule capable de découvrir la réalité qui se cache sous le signe ou le symbole. Ces deux points établis, il nous est permis maintenant d'examiner de plus près le contenu de la notion d'Église et de nous efforcer d'en découvrir les différents aspects.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent montre d'abord qu'il n'y a point à proprement parler pour le Victorin de concept ni donc de définition de l'Église. L'Église est un mystère. Celui-ci ne peut être connu par la méthode dialectique qui n'a aucune prise sur ce qui est au-delà de l'être ecclésiologique dans ce qu'il a de visible et d'apparent. Les procédés généraux de la pensée, étudiés et décrits avec tant de soin par la logique ou la méthodologie aristotéliciennes se révèlent défaillants. L'Église n'entre dans aucun genre ; aucune différence spécifique ne peut préciser ce qui en constitue la réalité propre. Les concepts obtenus par voie d'abstraction ou de généralisation, même transfigurés par l'analogie, ne suffisent point. L'Église dans son être intime et son essence n'est vraiment atteinte que par cette méthode symbolique dont la pensée médiévale, pour ne parler que d'elle, a si souvent usé et qui n'est nulle part aussi nécessaire qu'ici.

Les symboles qui nous permettent de connaître l'Église sont en réalité si nombreux qu'il serait difficile de les énumérer tous (1). Si cependant on les considère avec un peu d'attention on s'aperçoit bientôt qu'ils orientent notre connaissance de l'Église en deux directions bien déterminées,

(1) Cette opération serait d'ailleurs inutile. En effet, bien que Richard par exemple (*Allegoriae, P. L.*, 175, c. 681) se pique de nous proposer un certain nombre d'interprétations de son cru, la typologie victorine s'inspire à peu près exclusivement de celle des Pères. On y retrouve à peu près tous les symboles que le R. P. de Lubac énumère et étudie dans *Catholicisme*, p. 150-157.

les uns s'exprimant sur la nature de l'Église par référence à la personne du Christ, les autres s'attachant davantage au contraire à décrire ou expliquer la communauté de vie des fidèles. Dans le premier cas l'Église est d'abord l'épouse ou le corps du Christ, dans le second elle est l'arche de Noé et le temple du Très-Haut où viennent s'abriter les croyants.

Il est curieux de remarquer que de ces deux aspects le premier apparaît toujours le plus important. C'est lui qui nous révèle l'essence de l'Église qui est d'abord l'Église du Christ avant d'être la communauté des fidèles. Si l'on se demandait ce qui constitue l'hypostase de l'Église, ce qui lui confère une certaine personnalité, ce qui est en elle sujet ultime d'attribution de tout ce qui peut être considéré comme ses opérations, on déduirait aisément des textes où il est question de l'Église que cette hypostase est d'abord la personne du Christ et secondairement seulement l'ensemble des fidèles. Lorsque l'Église protège, éclaire, sauve ou sanctifie, c'est le Christ qui par elle protège, éclaire, sauve ou sanctifie.

Cette antériorité de l'Église épouse ou corps du Christ par rapport à l'Église arche, temple ou tabernacle aura encore une autre signification et une autre conséquence. Avant d'être un refuge, un abri ou un sanctuaire, l'Église est un mystère de vie où les activités d'échange et de croissance tiennent la première place. L'Église, en effet, est née du Christ, elle vit du Christ, elle grandit dans le Christ, elle conduit au Christ et c'est là ce qui la définit d'abord et lui confère sa raison d'être. L'ecclésiologie est une dynamique avant d'être une statique, une économie plus qu'une physique. Pour la connaître il faut donc la suivre dans les diverses phases de son développement, en comprendre l'histoire (1) et deviner aussi son avenir

(1) On a souvent remarqué (cf. F. Vernet, *op. cit.*, col. 271) que l'his-

eschatologique lié au retour définitif du Christ à la fin des temps (1).

L'Église d'abord est née du Christ, et cette naissance s'est opérée d'une certaine manière à un moment précis de l'histoire, au sixième âge du monde, au sixième jour de la semaine et à la sixième heure du jour, c'est-à-dire au soir du Vendredi-Saint, lorsqu'elle jaillit du côté transpercé de Jésus crucifié (2). Selon une autre chronologie, chère aux Victorins, cette naissance se situe également à l'aurore du temps de la grâce (*tempus gratiae*) qui se substitue alors au temps de la loi écrite qui avait lui-même remplacé le temps de la loi de nature (*tempus scriptae legis et tempus naturalis legis*) (3). Cependant cette naissance avait été non seulement préfigurée mais déjà en quelque manière

---

toire tenait une grande place dans la littérature et la pensée victorines. G. Waitz a publié naguère une chronique universelle qui paraît bien être de Hugues (*Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, t. 24, p. 86-97) et de son côté Richard nous donne un résumé de l'histoire universelle dans son *Liber Exceptionum*, Pars I, lib. 4-10, *P. L.*, 177, c. 215-284. Ce que les auteurs de ces ouvrages nous disent ailleurs des âges du monde ou des trois temps de la nature, de la loi et de la grâce, nous permet de mesurer combien les Victorins ont le sens de l'histoire. Pour eux l'« histoire sainte » ne se réduit pas à celle du peuple juif, mais elle se prolonge dans l'histoire de l'Église. Celle-ci à son tour ne consiste pas à décrire les vicissitudes des institutions visibles du christianisme mais se confond pratiquement avec l'histoire du salut du genre humain puisque, comme nous allons le voir, l'Église a commencé lors de la création de l'homme et n'achèvera sa mission que le jour où apparaîtra la Jérusalem céleste.

(1) La recherche de cet avenir relève d'ailleurs d'une variété particulière du sens allégorique, le sens anagogique. Voir p. ex. RICHARD, *Sermones Centum*, 3, *P. L.*, 177, c. 905-907.

(2) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630 : « Tunc namque fabricata est arca (i. e. Ecclesia) quando de latere Christi in cruce pendentis in sanguine et aqua profluxerunt Ecclesiae sacramenta ». Cf. aussi RICHARD *Allegoriae*, I, 7, *P. L.*, 175, c. 639. Comme le montre le texte de Hugues que nous venons de citer, si l'Église est née du Christ, elle a été aussi construite par le Christ comme l'arche le fut par Noé ou le Temple de Jérusalem par Salomon (Cf. p. ex. sur ce dernier symbole RICHARD, *Ibid.*, VII, 3, c. 705).

(3) HUGUES, *ibid.*

réalisée mystérieusement dès la création lorsque, au soir du sixième jour, Dieu avait tiré Ève du côté d'Adam endormi, car le Christ en un sens a toujours été, et donc également l'Église (1). Déjà au temps de la loi de nature et donc a fortiori au temps de la loi écrite, il se trouvait des hommes pour vivre de la loi de grâce parce qu'ils croyaient déjà au Christ (2). Ainsi l'Église est-elle à la fois dans le temps et hors du temps parce que le Christ lui aussi est à la fois dans le temps et hors du temps, ayant été immolé dès le début du monde et sauvant les hommes par son sang avant même qu'il ne soit né (3).

L'Église est l'épouse du Christ, et ce symbolisme nuptial est sans doute celui qui exprime le mieux la nature intime et le devenir de l'Église. Richard notamment, fidèle écho de la tradition, le retrouve, surtout dans ses *Allegoriae* (4), tout au long de l'Écriture, depuis Adam et Ève, Isaac et Rebecca, jusqu'aux noces de Cana, à la parabole du roi qui célèbre le mariage de son fils ou la vision de la Jérusalem future qui doit descendre des cieux comme une épouse parée. Il est difficile à la vérité d'analyser l'inépuisable contenu de ces multiples symboles. Nous pouvons cependant

---

(1) HUGUES, *ibid* ; RICHARD, *ibid.*, c. 639 et *Sermones Centum*, 2, *P. L.*, 177, c. 903 : « Sequitur pontifex qui significat Christum qui circuivit Ecclesiam suam primum in tempore naturalis legis admonendo eam per patriarchas ; deinde in tempore legis scriptae admonendo eam per prophetas ; deinde in tempore gratiae per semetipsum eam circuivit et introivit, foris eam erudiendo per doctrinam, intus sanctificando per gratiam ».

(2) HUGUES, *De arca Noe mystica*, 3, *P. L.*, 176, c. 685 : « Credimus enim nullum tempus esse ab initio mundi usque ad finem saeculi in quo non inveniantur fideles Christi ».

(3) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630-631. Voir p. ex. (c. 631) : « Ab initio ergo saeculi occisus est (s. e. Agnus, cf. *Apoc.*, 13, 8) quia ab initio saeculi illi fuerunt pro quibus in fine saeculi occisus est ».

(4) C'est également un des thèmes qui reviennent le plus souvent dans les quatre commentaires des Thrènes, d'Abdias, de Joël et de Nahum. On le retrouve aussi à propos du sacrement de mariage dans HUGUES, *De Sacramentis*, *P. L.*, 176, c. 481-482.

y voir d'abord la dépendance de l'Église à l'égard du Christ : issue du Christ, faite en quelque sorte par le Christ, l'Église reçoit tout du Christ de même que la lune n'a d'autre lumière que celle du soleil (1) ; le Christ est d'ailleurs le chef de l'Église, comme l'époux est le chef de son épouse, et le verbe latin *ducere* dans sa signification nuptiale (*Christus ducit Ecclesiam*) marque également cet aspect. Mais ce symbolisme signifie aussi l'amour du Christ pour son Église, les prévenances et les soins dont il l'entoure en même temps qu'il indique quelle fidélité ou quelle foi celle-ci lui doit en retour. Enfin il explique également la fécondité de leur union, car l'Église engendre au Christ une innombrable postérité et cette maternité achève de nous instruire de l'histoire des relations du Christ et de l'Église.

Cette histoire est en effet dramatique. Elle est celle des infidélités et des abandons de la Synagogue que renouvellent aujourd'hui encore les mauvais chrétiens dont la justice apparente reproduit l'hypocrisie judaïque, celle aussi de la vocation gratuite et mystérieuse d'une épouse qui se croyait délaissée. La Synagogue avait en effet d'abord été appelée, mais elle fut infidèle à sa vocation ; le Christ l'a donc abandonnée, sauf ce petit reste qui est devenu l'Église des Juifs, et il a choisi une autre épouse, celle qui devait devenir l'Église des Gentils. Ce transfert des promesses faites primitivement à la Synagogue s'exprime à l'aide d'une série de figures trop connues pour qu'il soit nécessaire de nous y attarder. Rappelons simplement par exemple l'histoire de Gédéon dont la concubine représente la Synagogue pécheresse tandis que ses autres femmes qui lui engendrent soixante-dix fils signifient les Églises

(1) RICHARD, *Allegoriae*, I, 4, *P. L.*, 175, c. 638. *In Joëlem*, *P. L.*, 175, c. 356-357. Sur l'origine de ce symbole voir H. RAHNER, *Mysterium lunae, Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 63 (1939), p. 311-348 et 428-442.

des nations et leur inépuisable fécondité (1) ; ou encore celle de Phénenna et d'Anna, les deux épouses d'Elcana : Phenenna n'est autre que la Synagogue d'abord féconde mais bientôt stérile, tandis qu'Anna représente l'Église d'abord stérile et méprisée, qui attend son Rédempteur dans la prière et dans les larmes. Et le Christ, tel Elcana s'adressant à Anna qu'il préfère, demande à son Église persécutée et souffrante : Pourquoi donc ton cœur est-il triste ? Pourquoi pleures-tu et ne manges-tu pas ? Ne suis-je pas pour toi plus que dix fils ? Car le Christ est tout pour l'Église et l'amour de son époux doit être pour elle plus précieux que la prospérité ou le succès (2).

Bien d'autres symboles d'ailleurs contribuent à préciser tout ceci, et à exposer le mystère de la vocation des Gentils. Ce sont par exemple tous ces personnages féminins dont la pauvreté ou un passé de péché et de désordres manifestent mieux la gratuité de la miséricorde divine. Ainsi en est-il notamment de Ruth et de la courtisane Rahab, de la Samaritaine et de la femme adultère, de la Cananéenne et de Marie-Madeleine (3). Ce serait aussi le lieu de signaler le contenu ecclésiologique des commentaires des prophètes. Les uns témoignent de la protection que le Christ ne cesse d'exercer sur son Église, et les malédictions d'Abdias contre Edom ou de Nahum contre Ninive atteignent alors les infidèles et les idolâtres, les philosophes aussi et les ennemis de la foi, bref tous ceux qui d'une manière ou d'une autre s'en prennent à l'Église ou la déchirent. D'autres au contraire voient reparaître au sein de l'Église les infidélités de la Synagogue ; les larmes de Jérémie et de Joël seront alors celles de l'Église elle-même qui pleure sur ses enfants

---

(1) RICHARD, *Alleg.*, IV, 14, *loc. cit.*, c. 679.

(2) *Ibid.*, V, 1, c. 681.

(3) *Ibid.*, IV, 3, c. 673 ; IV, 18, c. 680 ; *All. in N. T.*, I, 8, c. 759 ; II, 27, c. 796 ; IV, 7, c. 810.

coupables, sur les faux chrétiens pleins d'hypocrisie, sur les mauvais prélats ou les ministres indignes qui trahissent leur mission et dévastent la vigne du Seigneur au lieu de la cultiver (1).

En dehors d'ailleurs de ce symbolisme nuptial, d'autres textes aussi montrent dans le Christ le chef et le guide de son Église. Les exemples ici également seraient nombreux. Indiquons par exemple l'histoire de Cyrus ruinant l'empire des Chaldéens, libérant le peuple d'Israël et le ramenant dans sa patrie : c'est l'histoire du Christ détruisant définitivement l'empire du démon pour réintégrer l'humanité déchue dans le Paradis, c'est-à-dire dans l'Église (2). De même Esdras ramenant les captifs à Jérusalem et rétablissant dans cette ville la Loi et le culte mosaïques n'est autre que le Christ rédempteur établissant son Église (3). Partout et toujours celle-ci est donc d'abord l'Église du Christ ; elle ne peut être connue, comprise et aimée que dans le Christ.

(*à suivre*) JEAN CHATILLON

---

(1) Ces commentaires des prophètes reviennent constamment sur les souffrances et les maux de l'Église. Celle-ci continue et renouvelle la passion du Christ : « Sol in tenebras versus, Christus cruci affixus... Luna versa in sanguinem, Ecclesia est Christi imitans passionem » (*In Joëlem*, *P. L.*, 175. c. 356-357). Ses ennemis ce sont les païens qui la persécutent, les hérétiques ou les schismatiques qui la déchirent du dedans, mais surtout les mauvais chrétiens qui la trahissent : « Tres igitur Ecclesiae tempestates... Prima fuit ethnicorum, secunda haereticorum, tertia falsorum christianorum. Prima apostolorum et martyrum laniavit corpora ; secunda fidei apostolicae evertere nitebatur foedera ; tertia morum studet quotidie corrumpere genera » (*In Nahum*, *P. L.*, 96, c. 734). Sur ces trois catégories d'ennemis de l'Église cf. *ibid.*, c. 730. Sur les infidèles ou les idolâtres, voir *In Abdiam*, *P. L.*, 175, c. 389 ; *In Joëlem*, *ibid.*, c. 368. Sur les hérétiques et les schismatiques, *In Abdiam*, c. 381-383, 388 ; *In Threnos*, *ibid.*, c. 302, 306 ; *In Threnos*, c. 260, 277, 294 ; *In Joëlem*, c. 328 ; etc.

(2) RICHARD, *Allegoriae*, VIII, 1, *P. L.*, 175, c. 727.

(3) *Ibid.*, VIII, 10, c. 730-731.

Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église Catholique.

Almae Deiparae.
Semper MARIAE *Virgini.*

L'étude du culte rendu à la Mère de Dieu dans l'Église est de première importance pour tout effort vers la « réunion », non pas simplement comme s'il s'agissait sans plus de l'étude d'un problème particulier parmi d'autres. En fait, c'est le problème par excellence qui a divisé les chrétiens que l'on affronte ici, je veux dire le problème du sens qu'il faut donner à l'incarnation. Le culte de la Mère de Dieu, en effet, l'histoire est là pour le dire, a été comme la réfutation anticipée dans la vie de l'Église des tendances nestoriennes. Or, ce qui oppose le plus profondément les chrétiens protestants, qui veulent être intégralement évangéliques, aux catholiques et aux Orthodoxes, ce n'est pas une autre tendance que celle qui se fit jour dans les sermons et les écrits de Nestorius, onze siècles avant la Réforme. Et la racine des malentendus les plus graves entre l'Orient et l'Occident, c'est la suspicion, chez les Orthodoxes, que les catholiques n'ont pas vraiment anathématisé du fond du cœur la dichotomie entre les deux natures et, chez les catholiques, le soupçon inverse que les Orthodoxes ne se sont jamais dégagés tout à fait de la tentation monophysite.

C'est donc dans le culte de la Vierge qu'aujourd'hui comme à Éphèse en 431 on aura la pierre de touche de l'attitude, non pas simplement théorique mais pratique, de l'une ou l'autre Église à l'égard de ce problème le plus vital de tous ceux que pose l'Évangile : quel rapport devons-

nous supposer entre l'homme et Dieu, entre la nature et la grâce, chez l'auteur et dans l'œuvre du salut ?

Dans cette étude, par suite, nous chercherons à dégager la vraie réponse de l'Église catholique à cette question, dans et par le culte de Marie. Nous interrogerons conjointement la liturgie, la théologie et la piété populaire. Nous nous efforcerons d'éclairer l'une par l'autre. Mais nous n'oublierons pas qu'il peut exister, à une époque donnée, certains décalages entre ces divers éléments. Nous tâcherons d'en tenir le plus grand compte car, surtout pour ce qui touche nos rapports avec les orientaux, ce fait, nous le verrons, peut éclaircir bien des difficultés.

I

En entrant dans un exposé synthétique de la mariologie catholique, nous devons commencer par rappeler que l'Église de Rome maintient comme d'égales sources de sa foi les deux traditions (liturgiques, théologiques et spirituelles) de l'Orient et de l'Occident. Quelque problème que puisse poser leur conciliation, l'Église romaine, et toute l'Église catholique à sa suite, revendique pour sien tout l'héritage dogmatique et religieux des Pères grecs aussi bien que des Pères latins, de la liturgie byzantine aussi bien que de la liturgie latine. Si une doctrine est définitivement affirmée par l'une de ces sources, elle la reconnaît pour sienne. Si elle est condamnée, elle la rejette. Il s'en suit qu'il ne devrait y avoir, en principe, aucun sujet de discorde entre l'Orient et l'Occident. Tout ce qui fait autorité pour les Orthodoxes, en effet, fait également autorité pour les catholiques. Mais toute la question est de savoir s'il n'y a pas incompatibilité de fait entre les deux traditions et si l'Église catholique, dans la tradition latine qui lui est propre, ne maintient pas des éléments de doctrine qui s'opposent en fait à la tradition grecque qu'elle revendique aussi, mais dont, depuis le XIe siècle, elle n'a plus

fréquenté les sources qu'à distance. Aussi, dans cet exposé, examinerons-nous toujours d'abord la tradition latine, mais nous préoccuperons-nous constamment de la confronter avec la tradition grecque.

Le point de départ qui s'impose, c'est l'évidente corrélation entre le culte rendu à la Bienheureuse Vierge Marie dans l'Église catholique et celui de Notre-Seigneur. C'est pourquoi il ne nous semble pas que nous puissions faire état de textes plus primordiaux que de ceux de la fête liturgique du 1er janvier. Cette fête porte aujourd'hui le titre de fête de la Circoncision, à cause de sa date, au jour octave de Noël ; mais, historiquement, la liturgie qu'on y célèbre n'est que l'ancienne liturgie de Noël propre à la basilique patriarcale de Sainte-Marie Majeure, Sainte-Marie sur l'Esquilin. C'est-à-dire que c'est comme la liturgie de Noël célébrée dans une ambiance mariale, du point de vue de la mariologie et de la mariodulie. Où donc pourrions-nous découvrir plus près de la source la conception que se fait l'Église catholique du rapport entre la foi en l'incarnation et le culte de la Vierge ?

Le thème dogmatique des fêtes liturgiques, au rite romain, se trouve généralement ramassé dans les antiennes des Laudes. D'ordinaire elles se trouvent reprises aux premières et aux secondes Vêpres, et dans tous les cas elles repassent tour à tour avec les petites heures. Remarquons que celles de la fête du 1er janvier se trouveront reprises de surcroît à la fête du 2 février, pour la Présentation au Temple de Notre-Seigneur et la Purification de Notre-Dame. On comprend sans peine que l'Église paraisse ne pas pouvoir s'en lasser, car elles sont d'une splendeur incomparable.

« O l'admirable échange ! Le Créateur du genre humain, prenant un corps et une âme a daigné naître de la Vierge : s'avançant comme un homme sans être né d'un homme, il nous a fait part de sa divinité.

A votre naissance ineffable de la Vierge, les Écritures ont été accomplies : vous êtes descendu comme la pluie sur la toison pour sauver le genre humain : nous vous louons, ô notre Dieu !

Le buisson incombustible que Moïse avait vu, nous le reconnaissons en votre glorieuse virginité : Mère de Dieu, intercédez pour nous.

La racine de Jessé a germé, l'étoile de Jacob s'est levée, la Vierge a enfanté le Sauveur : nous vous louons, ô notre Dieu !

Voici que Marie nous a engendré un Sauveur : en le voyant, Jean s'écrie et proclame : Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde, alleluia ! »

Essayons de synthétiser l'enseignement de ces antiennes. La première vérité qu'elles affirment, c'est la pleine réalité de la maternité divine. Pour nous consentir ses dons les plus élevés, le Fils de Dieu s'est mis, à l'égard de notre humanité représentée par la très sainte Vierge, en position de recevoir. Quoique nous n'ayons rien nous-mêmes que nous ne l'ayons reçu de Dieu, il y a eu un véritable échange entre le Créateur et la créature. Il voulait nous communiquer d'une certaine façon la divinité. Mais il ne l'a pas fait sans recevoir de nous au préalable cette humanité dont il était l'auteur. Elle lui appartenait sans doute par droit de création. Mais maintenant qu'elle était et qu'elle était nous, c'est de nous qu'il a voulu la recevoir.

Je crois qu'on peut dire que l'initiative propre à l'humanité dans l'inter-action de Dieu et de l'homme trouve son expression parfaite dans le rôle de la Mère, tout comme celle qui reste le propre incommunicable de Dieu s'exprime à jamais dans la paternité céleste. La paternité signifie l'origine absolue, transcendante, de l'être. La maternité suppose une intervention seconde, immanente. Elle est une réception avant d'être un don. Mais, sous cette forme, elle n'en traduit pas moins une initiative irremplaçable:

Elle est dépendance, mais dépendance libre et pour autant, à sa manière, effectivement créatrice. Aussi, dans l'œuvre du salut, la part propre de l'humanité se trouve affirmée, concrétisée de façon suprême et définitive en Marie, appelée à être la Mère du Sauveur, et donc du salut qui est inséparable de la personne de Jésus.

Comme ces antiennes, par toutes leurs images germinales, l'expriment encore à merveille, il y avait dans l'humanité, depuis sa propre création, une véritable virtualité créatrice, immanente à la vie même. L'humanité est à l'image de Dieu, pourrait-on dire, en ce qu'elle n'est pas un objet mort, un tout-fait, mais un sujet vivant qui, si paradoxal que cela semble, est appelé à avoir part à sa propre création, en tant qu'il lui revient de se parfaire. En Marie, cette vocation trouve son aboutissement inespérable, puisqu'elle met au monde une humanité nouvelle, un nouvel Adam, principe de l'humanité définitive, de l'humanité céleste, de l'humanité du Fils de Dieu.

C'est donc ceci la gloire fondamentale de Marie, par laquelle elle réalise au plus haut point la vocation même de l'humanité en tant que créature : sa Maternité divine.

Mais, toujours dans ces mêmes antiennes, nous trouvons entremêlée à la première, la proclamation d'une seconde gloire de Marie. Et c'est sa virginité suréminente. Voyons bien encore ce que cela signifie. Redisons-le, la fécondité de l'humanité est le caractère même qui affirme en elle l'image divine, puisqu'il la rend créatrice en même temps que créature. Mais la fécondité de l'humanité, dans son état présent, conséquence du péché d'Adam, est foncièrement ambiguë. La génération propage, inextricablement confondus, la vie et le péché lui-même, c'est-à-dire la mort. En même temps qu'elle continue d'affirmer notre parenté divine, elle nous ramène au niveau de la simple animalité. Ceci est lié au fait, si bien affirmé par saint Paul, que la corporéité de l'humanité est sainte, est une glorification

de Dieu, cependant que sa chair est pécheresse, est l'instrument du diable. Pour parler plus concrètement, la vie ne se propage plus, dans l'humanité adamique, sans déchirure. L'être qui la transmet ne le fait pas sans blesser sa propre intégrité, et l'être qui en résulte est, nativement, un être séparé. Comme le dit Origène, *ubi peccatum, ibi multitudo.*

Au contraire, dans la bienheureuse Vierge Marie, l'humanité, en même temps qu'elle parvient à la perfection suréminente de la fécondité, retrouve l'intégrité virginale. Ce qui est ici la grâce propre de Marie, ce n'est pas simplement, par conséquent, qu'elle soit vierge, et la plus pure des vierges, mais c'est qu'elle est vierge dans sa maternité même. Autrement dit, et ce qui revient au même, sa maternité n'implique pour elle, d'une part, aucune flétrissure, aucune diminution ; et loin, d'autre part, qu'elle fasse naître un nouvel élément de plus dans une humanité en pleine dissociation, elle met au jour le nouvel Adam, par qui et en qui « tous les enfants de Dieu dispersés seront réunis en un seul corps ». C'est-à-dire que sa virginité trouve comme sa floraison dans sa maternité, qui, loin de l'entamer, la consomme. D'où l'image magnifique du buisson ardent, du buisson incombustible.

Ainsi, la gloire totale et une de la Sainte Vierge, toute concentrée sur le fait qu'elle est la Mère du Sauveur, c'est d'être à la fois le retour à l'intégrité primitive de la création sortant des mains du créateur, et l'atteinte de la fin suprême qu'il projetait pour elle. Par la parfaite réponse de son initiative créée à l'initiative créatrice, l'humanité redevient toute telle que Dieu l'avait conçue, et, ce faisant, met au monde le produit parfait de l'œuvre commune de Dieu et de l'humanité : le Dieu-homme.

II

Il s'ensuit pour nous des conséquences qui vont donner

son caractère vécu au culte que nous rendons à la Mère de Dieu. La première résulte de ce que nous avons déjà dit : en étant la Mère du Sauveur Jésus, elle est la Mère du salut, puisque le salut chrétien ne se sépare pas de la personne du Sauveur. Mieux : elle est la Mère des sauvés, puisque le salut, pour eux, c'est la vie dans le Christ-Jésus, c'est d'être greffés sur le Christ et de devenir une seule plante avec lui, c'est d'être faits les membres de son corps mystique. Nicodème, quand Notre-Seigneur lui parlait de nouvelle naissance, demandait si un homme pourrait entrer à nouveau dans le sein de sa mère. Il n'est pas question de cela, car la naissance dont il s'agit est naissance d'en haut, naissance du Saint-Esprit et non pas naissance charnelle. Mais cette naissance du Saint-Esprit, nous ne pouvons y atteindre qu'en devenant participants, mystiquement mais réellement, de la naissance même de Jésus, puisque la nouvelle création qu'elle doit produire en nous, c'est lui-même.

D'où il suit que la correspondance libre à la grâce divine en vertu de laquelle nous avons le devoir de travailler nous-mêmes à notre salut, si vrai qu'il soit que c'est toujours Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, n'existera jamais autrement qu'enveloppée et comme engagée par celle dont la Vierge Mère demeure la parfaite réalisation. La liberté sainte et croyante de Marie engendrera perpétuellement la nôtre. Il n'est pas de foi de l'homme qui accepte la grâce autrement qu'en se calquant sur la sienne et en se laissant comme porter et absorber dans la sienne.

C'est ici que trouve son explication une croyance catholique fondamentale, qui a été de tous temps vécue par la piété catholique mais qui cherche encore son expression. Je veux dire celle qui se traduit aujourd'hui par ces expressions évidemment tâtonnantes de « Marie médiatrice de toutes grâces » ou de « Marie corédemptrice ».

Il ne s'agit absolument pas, dans la pensée catholique,

d'aucune idée blasphématoire de mettre la Bienheureuse Vierge Marie au rang de Notre-Seigneur, de lui faire partager en quelque mesure aucune de ses caractéristiques théandriques et incommunicables. Le Christ seul nous obtient la grâce, parce que seul il est Dieu fait homme. Mais la grâce n'est pas possédée par nous sans nous, sans notre adhésion libre. Et cette adhésion de l'humanité rien qu'humaine au don de Dieu réalisé dans l'humanité du Fils de Dieu, elle ne se fait en chacun de nous qu'à l'imitation et dans la dépendance de ce qui s'est fait chez la Vierge. C'est en ce sens qu'on appelle « Marie médiatrice de toutes grâces ». Comme le dit l'oraison de l'office célébré en Occident le 31 mai par beaucoup d'Églises particulières, mais sans avoir été jamais étendu à l'Église universelle, Marie est notre médiatrice, *auprès du Christ*, cependant que le Christ est et reste seul à être notre médiateur *auprès du Père*. Autrement dit, Marie n'est envisagée ici, selon l'image chère à saint Bernard, que comme le cou du corps mystique, c'est-à-dire le lien ontologique entre le Chef et l'ensemble du corps.

Ainsi comprise, je crois que cette « médiation », si l'on veut l'appeler de ce nom, résume admirablement le fond même de l'attitude cultuelle de l'Église et des chrétiens catholiques à l'égard de Marie. Ils vivent avec elle dans une dépendance filiale, de fils à l'égard de leur Mère. Ils trouvent chez elle d'abord l'exemple, mais un exemple doué d'une vertu communicative absolument à part, puisqu'ils ne sont rien dans l'ordre de la grâce qu'ils ne le soient devenus par son pouvoir maternel. Et chez Marie, comme chez une mère, ils savent que cette réalité ontologique se prolonge par une réalité psychologique également inépuisable : celle d'une intercession qui ne fait qu'un avec son *Fiat*, avec cet acte de foi, par lequel elle s'est livrée à la grâce et y a livré toute l'humanité avec elle. Ainsi est-ce comme à l'intérieur des mérites de la Vierge, pour user de

la terminologie occidentale, c'est-à-dire comme inclus dans sa libre réponse à la grâce (car le mérite, c'est cela et rien d'autre) que germent les nôtres. C'est prises dans la prière de la Vierge que s'élèvent nos prières, par le Fils qu'elle a engendré, dans l'Esprit qui la couvrit de son ombre, vers le Père invisible...

Et c'est dans la même ligne qu'on peut enfin la voir appelée « co-rédemptrice », malgré la grande réticence que garde l'Église à l'égard de cette expression, qu'elle n'a encore laissé passer pas même dans les liturgies locales. Co-rédemptrice, Marie l'est tout d'abord comme nous le sommes tous, c'est-à-dire en tant que la rédemption ne peut être simplement reçue passivement et comme subie par l'humanité. Il ne s'agit pas ici, comme nos frères protestants seraient peut-être tentés de le croire, de céder rien à la tendance semi-pélagienne. Nous ne voulons nullement insinuer l'idée que l'homme et Dieu, dans l'œuvre du salut, pourraient en quelque sorte collaborer sur le même plan, si petite, si minime qu'on y fasse la part de l'homme. Dans le salut comme dans la création, tout vient de Dieu. Mais précisément pour cela, le salut n'est pas moins efficace, pas moins réel que la création. Plus précisément encore, toute son efficacité, c'est de ressusciter toute la réalité de la création. Car c'est l'être déchu, et non un autre, qui doit être relevé. C'est cela même qui était perdu qui doit être sauvé. Il faut donc qu'il y ait le plus étroit des liens, la plus solide des continuités entre les morts que nous étions devenus et les vivants que nous devons redevenir. Il s'ensuit que le salut, pour gratuit qu'il soit, ne peut nous être donné comme du tout fait. Non seulement il s'agit, le don de Dieu nous étant consenti, de le faire fructifier en nous, mais, dans le don de Dieu lui-même, l'action libre de l'homme, si mystérieux que ce soit, doit être incluse déjà. C'est pourquoi il n'y a pas de rédemption sans souffrance. Ce n'est pas que la souffrance humaine donne sa valeur à la croix

de Jésus. C'est au contraire la croix de Jésus, parce qu'elle est la croix du Fils de Dieu, qui donne sa valeur à la souffrance humaine. Il reste que sans cette communion dans la peine que le péché d'Adam a value à l'humanité, celle-ci ne pourra communier à la gloire du Fils de Dieu. « Si nous souffrons avec lui, nous dit saint Paul, nous serons glorifiés avec lui ». C'est dans ce sens qu'il faut entendre son exhortation de « travailler à notre salut avec crainte et tremblement ». Et c'est ainsi qu'on peut comprendre comment elle ne s'oppose aucunement à ce qu'il ajoute : « ...sachant que c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire ».

A la lumière de ces pensées, nous pouvons comprendre comment la Très Sainte Vierge, debout au pied de la croix, le cœur transpercé par le glaive de la prophétie de Siméon, représente éminemment cette co-opération que l'humanité toute entière doit apporter à son propre salut, encore qu'elle le doive à la seule vertu de son Chef divin.

Si l'on ajoute à cela deux considérations, il semble qu'on aura réuni tout ce que les théologiens ou les fidèles catholiques qui appliquent à Marie le titre de « co-rédemptrice » peuvent mettre sous cette expression. Dans le sens que nous avons déjà développé, on peut dire que c'est tout le corps mystique qui est « co-rédempteur ». En quoi donc l'expression mérite-t-elle d'être appliquée spécialement à Marie ? Tout d'abord à cause de cette antériorité, non seulement chronologique, mais ontologique, de sa réponse à la grâce par rapport à notre propre réponse. Autrement dit, l'application spéciale de ce titre à Marie n'est qu'une conséquence particulière de sa maternité de grâce. D'autre part, aussi bien la virginité que la maternité de Marie peuvent lui valoir cette attribution insigne. A cause de l'absence complète en elle du péché, en effet, la souffrance humaine trouve en la Vierge une perfection dans la correspondance à la souffrance proprement rédemptrice de

Jésus qui est strictement incomparable. Nous sommes tous, au moins en quelque mesure, personnellement cause des souffrances que nous subissons. Elle seule, avec Jésus, a pu les accepter dans une générosité absolument pure. Sa « com-passion » (au sens étymologique du mot, dépassant toutes les considérations sentimentales qu'il évoque) est donc d'une qualité absolument *sui generis*, et pour autant d'une vertu toute singulière pour l'ensemble du corps mystique. S'il est vrai que tout ce qu'un membre souffre et tout ce qu'il opère retentit sur tous, à combien plus forte raison lorsque sa souffrance est à ce point désintéressée, son action inaccessible à l'égoïsme !

Ceci étant dit, rien ne serait plus faux que d'en conclure à un moindre besoin, chez Marie, du salut et de la grâce qu'en nous tous. Si l'expression de « co-rédemptrice » pouvait amener une telle aberration, il n'y a pas de doute que l'Église catholique la condamnerait sans pitié. Car la vérité est absolument à l'opposé. Dans la théologie comme dans la spiritualité catholique, Marie est au contraire l'exemple même de ce qu'est, de ce que peut, de ce que fait la grâce divine. Non seulement elle a besoin du salut apporté par son Fils, tout autant que nous, mais ses privilèges reviennent à dire simplement qu'elle a été sauvée par lui plus merveilleusement que quiconque. C'est ce que va nous montrer une étude plus précise de la relation entre Marie et l'ensemble de l'Église.

III

Ce que nous avons dit déjà du sens de la maternité comme de la virginité de Marie nous permet de comprendre sa valeur exceptionnelle de représentation et de promesse eschatologique. A cet égard, à travers toute la liturgie latine, il se produit un échange bien significatif de textes et d'expressions entre l'Église, considérée dans toute la

splendeur de ses perspectives éternelles, et la Vierge. La figure de la Femme couronnée d'étoiles, face au soleil, les pieds posés sur le croissant de lune et prête à enfanter, telle que nous la décrit l'Apocalypse, s'applique finalement à l'Église. Mais il est bien évident que, prise au sens le plus étroit, elle s'applique mieux encore à la Mère de Jésus. Et de même, dans la liturgie baptismale de Pâques, les allusions sont fréquentes au sein virginal de l'Église où doit renaître une race désormais céleste.

Inversement, l'image de la Jérusalem céleste est directement la figure de l'Église, parvenue à son ultime perfection. Mais cette Jérusalem, « laquelle est notre Mère », nous y voyons aussi bien Marie, quand nous appelons celle-ci « Maison d'or, Arche d'Alliance, Porte du Ciel ». Il suffit de comparer la liturgie d'une fête de la Vierge et l'admirable liturgie de la Dédicace des Églises pour y constater ce va et vient.

On peut considérer qu'il y a là un lieu fondamental de la mariologie catholique et qu'il en explique le mieux certains aspects qui semblent plus difficiles à saisir ou à admettre aux non catholiques. *Marie présente, à l'origine de l'Église, comme condensée en une personne, la même perfection qui doit s'épanouir au terme en la multitude des croyants rassemblée dans l'Unique.* Elle est ainsi le symbole et le gage de l'unité catholique. Tout ce que nous devons atteindre, tout ce vers quoi nous devons tendre, et que nous trouverons tous ensemble dans le Christ, lorsque nous nous rencontrerons pour former un seul homme parfait, à la mesure de son âge adulte, Marie, de qui le Christ procède, nous le montre à l'avance.

C'est ce qui explique la croyance de l'Église Catholique en deux points dont l'un a fait l'objet d'une définition au XIXe siècle (laquelle est étrangement mal interprétée d'ordinaire par les théologiens orientaux) et dont l'autre pourrait être bientôt définie à son tour : nous voulons

parler de l'Immaculée Conception et de l'Assomption corporelle.

L'Immaculée Conception de la Vierge telle que le pape Pie IX l'a proclamée en 1854, semble être, d'après le schéma que nous venons de tracer du rapport entre Marie et l'Église, le correspondant de cette vision de l'Apocalypse sur l'Église, où celle-ci descend d'auprès de Dieu à la fin des temps. Pas plus que cette création et cette perfection céleste de l'Église ne diminuent rien de sa réalité terrestre progressive, ni de son humanité entière, pas davantage l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge. Mais simplement, dès le principe, la Vierge se trouve dans cette intégrité de l'appartenance à Dieu que l'Église ne réalisera qu'au terme.

L'Immaculée Conception ne doit donc nullement être envisagée comme un privilège qui séparerait Marie du reste de l'humanité et qui la dispenserait du salut. C'est, tout au contraire, une première réalisation de ce salut, dont la perfection originelle en Marie est pour nous l'exemplaire et le gage de ce que sera sa perfection finale en nous tous.

En premier lieu, l'Immaculée Conception ne signifie nullement que, dans la transmission que les parents de la Sainte Vierge ont faite à celle-ci de la vie héritée d'Adam, ils auraient été exemptés miraculeusement, indépendamment de la rédemption opérée dans le Christ, de la souillure originelle. Dans l'acte de ses parents, en tant que c'est d'eux qu'elle procède, la Sainte Vierge n'a rien qui la distingue, ni à plus forte raison qui la sépare, de nous tous. C'est donc bien, non seulement de notre humanité à tous qu'elle a été conçue, mais dans notre condition à tous que ses parents l'ont conçue. Sur ce point, l'Église catholique est en parfait accord avec les théologiens orientaux qui, se buttant dans l'Immaculée Conception sur *un* sens tout différent de celui qu'elle y attache, croient voir ici une opposition qui n'existe pas. La preuve en est d'abord que

les théologiens occidentaux, à commencer par le plus grand, saint Thomas, et en y comprenant le plus typique des mariologues de l'Occident, saint Bernard, aussi longtemps qu'ils ont posé la question ainsi ont été unanimes à y donner une réponse négative (1). Ce n'est pas du tout en tant qu'elle est la Conception *de sainte Anne*, je veux dire la conception que sainte Anne a opérée, que la Conception de Marie est immaculée, mais en tant que c'est Marie qui en a été le produit.

L'Église d'Orient, elle-même, admet tout comme l'Église d'Occident (sa liturgie en a des expressions encore bien plus éclatantes) que Marie est toute pure et qu'elle l'a toujours été. Et l'Église d'Occident, tout comme celle d'Orient, croit que c'est par la grâce du Christ parce qu'elle a été sauvée par la croix de Jésus, que Marie est pure du péché hérité d'Adam.

Mais cette sanctification, croyons-nous, guidés par le sentiment universel de l'Église, au lieu de s'être produite pour Marie seulement à un certain moment de son développement (comme il en est pour nous au baptême), Dieu l'a opérée dès le moment où son être s'ébauchait dans le sein maternel. Ainsi n'y a-t-il pas eu un moment, fût-il germinal, où Marie aurait existé, effectivement polluée par le péché originel, puis un moment où elle en aurait été débarrassée. Dès que Marie existe, elle existe comme une créature sauvée par le Christ. Sa conception, dans la croyance catholique, n'est donc pas immaculée en ce sens que ses parents ne lui auraient pas transmis notre vie de fils d'Adam, c'est-à-dire une vie polluée dans sa source. Elle l'est, en ce sens tout différent qu'elle n'a pas reçu et partagé effectivement la souillure, parce que, dès le premier instant

(1) Nous ne faisons que citer Duns Scot, le théologien qui a le premier formulé l'Immaculée Conception dans les termes que l'Église d'Occident devait un jour faire siens (Cf. *In Sent.* 3, *Dist.* 3, *Q.* 1, *n.* 1 et 14).

de sa conception, la grâce du Christ était à l'œuvre en elle, la rachetant d'emblée, levant sur elle la malédiction portée sur la race adamique.

Lorsqu'on a bien compris que la doctrine catholique de l'Immaculée Conception, c'est cela et rien d'autre (et pour s'en convaincre, il suffit de lire sans parti pris la Bulle *Ineffabilis* de Pie IX et les explications qu'en fournirent les théologiens les plus éminents de l'époque, comme Newman dans son *Mémoire* sur la question), il semble que les objections des orientaux devraient tomber d'elles-mêmes. Ce n'est pas, en effet, à cette doctrine, à proprement parler, qu'elles se sont jamais opposées, mais à des doctrines toutes différentes. Au contraire, encore une fois, à la doctrine catholique définie, c'est la tradition orientale qui fournit les appuis les plus solides. Preuve en est que l'office *latin* de l'Immaculée Conception a été formé presque exclusivement avec des textes des Pères Orientaux (grecs ou syriens), comme un coup d'œil sur le Bréviaire romain suffit pour s'en assurer.

Encore est-il bon d'ajouter deux précisions sur l'étendue exacte de la grâce faite à l'Immaculée au moment même de sa conception. La première est qu'il n'est aucunement question de l'exempter par là des conséquences douloureuses du péché originel, pour autant que ces conséquences ne sont pas d'autres péchés. Si Notre-Seigneur lui-même n'y a été aucunement soustrait, ni par sa naissance virginale, ni par sa nature divine, à bien plus forte raison Marie. Qui plus est, quelle que soit l'étendue des grâces qui lui ont été faites, et en particulier des lumières spéciales qu'elle a reçues, il n'y a pas lieu de douter que la révélation des desseins divins ait dû être pour elle-même progressive. Par suite, même si la croyance en l'Immaculée Conception s'accompagne normalement de la croyance, également traditionnelle en Orient et en Occident, selon laquelle Marie n'aurait jamais commis de fautes morales positives, si

légères soient-elles, on n'en doit pas conclure pour autant qu'elle ait toujours été exempte d'ignorances ou d'erreurs.

Ceci va de pair avec une seconde précision, plus importante encore. L'Immaculée Conception ne signifie point du tout que Marie, au contraire des autres saints, n'aurait pas connu le progrès spirituel. Bien au contraire, l'enseignement commun des docteurs catholiques est que deux moments, en particulier, dans la vie de la Sainte Vierge, ont été marqués par un accroissement de grâce tellement important qu'ils délimitent, à vrai dire, trois stades de grâce radicalement différents dans son existence. Le premier de ces moments est évidemment l'incarnation du Verbe ; le second est la Pentecôte. Avant l'Incarnation, si réelle que fut la sainteté de Marie, ce n'était, peut-on dire, qu'une sainteté d'attente et de préparation, portant simplement à son comble celle des justes de l'Ancien Testament. A partir de la conception du Verbe dans son sein, une fois que le Saint-Esprit l'eût couverte de son ombre, c'est comme l'aurore de la grâce du Christ révélé. Mais c'est seulement après l'œuvre accomplie de la Passion-glorification du Sauveur que la plénitude définitive des dons de Dieu pouvait s'épanouir, d'abord en sa Mère, puis en son Épouse, l'Église. Parallèlement à ce progrès objectif de la grâce en Marie, l'Église catholique croit, unanimement, que l'effort personnel de prière et d'obéissance qui fit la trame de sa vie terrestre dut représenter une constante ascension dans la sainteté. Si sublime que soit la grâce de l'Immaculée Conception, elle ne met donc aucunement Marie, on le voit, en dehors des conditions de l'humanité en quête du Paradis perdu. Elle la met seulement à même de tirer de ces conditions tout le parti possible pour cette reconquête, appuyée qu'elle est chez Marie sur une proximité sans égale, sur une appartenance immédiate au Rédempteur.

La seule difficulté sérieuse qui puisse subsister devant la doctrine définie par Pie IX est celle-ci : comment admet-

tre la possibilité d'une telle grâce avant la Croix, à plus forte raison avant la naissance de Jésus ? A ceci, il n'est qu'une seule réponse possible, et c'est que la difficulté n'est nullement propre à Marie. C'est celle que pose toute la sainteté des justes de l'Ancien Testament, d'Abel à saint Jean le Baptiste. Dans le cas de Marie, elle apparaît simplement à son maximun. Mais dès qu'on admet (et l'Écriture comme la tradition obligent à l'admettre) une quelconque justice recouvrée et une quelconque effusion de la grâce, par conséquent, avant la Pentecôte, la difficulté est la même. La question du plus ou du moins est ici tout à fait secondaire. Lorsqu'on va au fond des choses, la manière merveilleuse dont le péché hérité d'Adam s'est trouvé annihilé en Marie ne pose pas un problème plus insoluble que la rémission d'un seul péché avant l'achèvement de l'œuvre salvifique. Or, nous ne saurions douter « qu'Abraham crût à Dieu et que cela lui fût imputé à justice », ni que tous les justes cités par l'Épître aux Hébreux l'aient été en réalité. L'Église d'Orient serait sans doute la dernière à nous le reprocher, elle qui fête sur un pied de parfaite égalité les saints des deux Testaments alors que l'Église latine se borne à mentionner au martyrologe les patriarches et les prophètes.

La difficulté n'est donc pas niable, mais, nous semble-t-il, seule une illusion d'optique peut la faire réduire au cas de l'Immaculée Conception. Ce cas n'est que l'exemple le plus remarquable d'une loi absolument générale : les dons salvifiques que la Croix a valus à l'humanité n'ont pas attendu qu'elle ait été effectivement dressée pour commencer à se répandre. Il y a là, pour le corps mystique, comme le correspondant de ce qui s'est produit pour son Chef à la Transfiguration. Le principal de la difficulté peut d'ailleurs, nous semble-t-il, être enlevé quand on remarque, comme nous l'avons souligné, que la sainteté antérieure à la Croix, en Marie comme en tout autre juste, n'a qu'une

valeur préparatoire, elle-même ordonnée au Rédempteur et incapable de s'accomplir pleinement avant le plein accomplissement de la Rédemption. Cela dit, il me semble que la réponse dernière, sans dissiper le mystère, mais plutôt en lui donnant toutes ses dimensions, soit celle des Pères, à commencer par Irénée : à savoir que l'incarnation rédemptrice n'a pas été un événement sans préparations dans l'histoire de l'humanité, mais que, depuis les premiers temps, « le Logos s'habituait à demeurer parmi les enfants des hommes »...

* * *

Après ces longues explications sur l'Immaculée Conception, il ne semble pas que la croyance, généralement répandue en Occident, que la Sainte Vierge est dès à présent ressuscitée corporellement et présente dans le Ciel auprès de son Fils, demande rien d'analogue. En premier lieu, nul n'ignore l'origine orientale de cette croyance. Il serait donc paradoxal qu'elle pût soulever aucune difficulté pour le prix qu'y attachent aujourd'hui les Occidentaux eux-mêmes. Ajoutons qu'elle se relie au dogme de l'Immaculée Conception, tel que nous l'avons expliqué ; exactement comme la mort, dans l'humanité, est liée au péché originel. Si, en Marie, à cause de sa proximité unique du Christ, la victoire de la Rédemption sur le péché qui sera celle de l'Église à la fin des temps trouve sa promesse dans l'Immaculée Conception, il est naturel que la victoire sur la mort qui en découle soit également déjà préréalisée dans son Assomption. Ainsi Marie, auprès de Jésus, apparaît-elle comme l'icone eschatologique de l'Église. Elle atteste désormais la validité de l'espérance par laquelle l'humanité rachetée aspire tout entière à partager la plénitude de vie, comme la plénitude de sainteté, de son Chef. Ces deux doctrines, par conséquent, ne font qu'exprimer tout le

sens de l'affirmation si traditionnelle : « Marie, auprès du second Adam, est comme une seconde Ève ».

Il est bien remarquable de trouver, au terme de notre explication des enseignements catholiques sur Marie qui déroutent d'ordinaire les Orientaux, exactement la même idée qui fait l'âme des recherches mariologiques modernes ou contemporaines les plus originales des théologiens orthodoxes. Cette notion de Marie nouvelle Ève, et plus précisément cette réalisation personnelle, anticipée en Marie, de toute la plénitude de grâce et de correspondance à la grâce qui doit remplir l'humanité entière rassemblée dans l'Église des derniers temps, n'est-ce pas exactement ce que cherchent à saisir les divers essais, encore tâtonnants, d'une « Sophiologie » orthodoxe ? Il est indéniable, à ce propos, que la liturgie mariale de l'Occident, spécialement celle des fêtes du 8 décembre et du 15 août, apporte à de tels essais un encouragement au moins aussi ferme (et peut-être plus encore) que celui qu'ils peuvent trouver dans la tradition byzantine. N'est-ce pas le signe que les chrétiens d'Orient et d'Occident, sur ce point comme sur tant d'autres, ont tout à gagner à un rapprochement de leurs points de vue, à une mise en commun de leurs héritages ?

IV

Une dernière objection doit encore nous retenir un instant, avant que nous puissions céder à l'espoir d'une rencontre harmonieuse des mariologies occidentale et orientale, avec tout ce qu'elles impliquent pour la foi et la spiritualité de l'une et de l'autre Églises. En Occident, à voir des dévotions comme le mois de Marie ou comme le culte du Cœur Très Pur de la Vierge, des représentations iconographiques comme la *Pietà* médiévale, un titre même comme celui de Notre-Dame (où tant d'orientaux suspectent une saveur douteusement « troubadour », sans s'aper-

cevoir qu'il n'est qu'une traduction de l'appellation orientale *Δέσποινα ἡμῶν*) la piété mariale revêt souvent une couleur sensible qui semble à beaucoup d'Orthodoxes trop humaine, et pour dire le mot, profane. Ceci ne s'attache à rien de particulier dans la doctrine catholique, mais flotte autour de toutes ses manifestations concrètes. Que répondre à une difficulté, si diffuse et en même temps si imprécise ?

Il va de soi, tout d'abord, qu'elle n'est qu'un cas particulier de cette dévotion à l'humanité de Jésus qui est un produit typique de l'âme médiévale en Occident. Et ici, il faut tout de suite avertir les orientaux que si de nombreux apologistes romantiques du XIXe siècle ont trop facilement vu dans ce caractère spécial de la dévotion catholique postérieure au XIIIe siècle un argument de choix pour regagner au catholicisme l'âme moderne, les théologiens ont toujours été notablement plus réservés. Aujourd'hui même, après la redécouverte successive de la grande tradition théologique catholique d'Occident, au moyen âge, puis chez les Pères, maint théologien catholique, loin de canoniser précipitamment ces particularités relativement récentes du culte de Jésus et de Marie en Occident, serait porté à être pour elles aussi sévère que les Orthodoxes. Plus d'un y dénoncerait les signes avant-coureurs du protestantisme, prêt à découronner le Sauveur lui-même de sa gloire divine.

Sans aller jusqu'à cet extrême dans la réaction, il peut être bon de faire remarquer que la seule piété mariale qui engage l'Église d'Occident comme telle : la liturgie des fêtes de Marie, est indemne de toute déviation de ce genre. A quoi il faut ajouter que la recherche d'un caractère pleinement humain dans la piété mariale, comme dans la piété envers Jésus, ne doit pas, bien loin de là, être condamnée sans réserve. Il y a là, tout au contraire, contre les tendances dualistes ou docètes perpétuellement menaçantes pour la conscience chrétienne, un contre-poids qui

est peut-être un des « charismes » principaux que l'Occident comme tel pourrait apporter à la ré-union œcuménique. Il n'a pas à être supprimé, mais seulement équilibré, par le « charisme » oriental, lequel serait ici le perpétuel maintien du caractère surnaturel des deux figures que l'amour de l'Occident comme de l'Orient se refuse à séparer : Jésus et Marie.

C'est donc toujours à la même conclusion que nous sommes ramenés : si la mariologie, à première vue, semble être le terrain où surgissent les oppositions entre l'Orient orthodoxe et l'Occident catholique, là même où des protestants ou des incroyants les jugent identiques, pour peu qu'on dépasse la superficie des problèmes et qu'on aille jusqu'à leur signification profonde on voit que les deux traditions s'appellent et s'exigent l'une l'autre. Puisse Marie, Trône de la Sagesse éternelle, *Mater pulchrae dilectionis et sanctae spei*, nous aider à découvrir tous ensemble notre fraternité dans l'Image unique de son divin Fils, en nous donnant de la reproduire comme elle-même l'a reproduite, c'est-à-dire sans y rien ajouter de nos erreurs, sans rien perdre de sa vérité.

LOUIS BOUYER.

Lettre anglaise.

Amicus tient à présenter ses excuses aux lecteurs d'*Irénikon* de n'avoir pas pu, pour des raisons purement personnelles d'ailleurs, donner de *Lettre anglaise* au dernier numéro. Dans la présente, il traitera quelque peu de la conférence de Lambeth avec l'espoir qu'il pourra le faire davantage dans un prochain fascicule.

Le problème le plus difficile soulevé au cours de cette conférence, fut certainement celui de savoir si une pleine reconnaissance devait être accordée à la nouvelle Église unie de l'Inde méridionale inaugurée en septembre 1947. Là dessus les évêques réunis à Lambeth étaient profondément divisés ; ce fut donc, de leur part, probablement acte de sagesse et de courage que de ne pas tenter de trancher par un vote majoritaire une question sur laquelle la divergeance de vues était si sérieuse, mais, au contraire, de grouper ensemble aussi bien les divergences non résolues que les points sur lesquels on était d'accord.

Ainsi que nous l'avons exposé dans la *Lettre anglaise* d'*Irénikon*, T. XX, p. 279-282, l'Église unie de l'Inde méridionale repose sur la base que voici : Tous les ministres ordonnés des Églises antérieurement existantes (anglicans, méthodistes, congrégationnalistes et presbytériens) sont acceptés comme prêtres ; les quatorze diocèses de l'Église unie sont présidés par des évêques, cinq d'entre eux ayant déjà été des évêques anglicans ; les autres ont été consacrés par ces derniers au moment de la création de l'Église unie suivant un rite presque en tous points identique à l'anglican ; toutes les ordinations ultérieures de diacres et de presbytres seront faites par ces évêques. (Je voudrais faire remarquer ici qu'une phrase de la page 49 du dernier

numéro d'*Irénikon* n'est pas tout à fait exacte : les « sectes protestantes » qui ont rallié l'Église unie n'appelaient pas précédemment leurs chefs « évêques » ; dans l'Inde méridionale, le nom d'« évêques » est réservé à ceux qui ont été consacrés comme tels).

La question sur laquelle les évêques ne purent se mettre d'accord à Lambeth fut celle de savoir si les ordinations de diacres et de presbytres faites par les nouveaux évêques dans l'Église unie, devaient être tenues pour valides et homologuées (Résolution 54 (e)). Il est dit dans le rapport du Comité que si le rite est reconnu pour valide, cependant « il demeure vrai que la forme et la matière ne sont pas suffisantes à elles seules pour garantir le caractère d'un ministère ». Ceci ne peut être fait que par la foi et la pratique de l'Église elle-même (Rap. IIe Partie, p. 47).

Concernant ce dernier point les évêques, dans la Résolution 53, attirent l'attention sur six points spécifiés dans le rapport du Comité et sur lesquels la constitution de l'Église de l'Inde méridionale devrait être amendée :

1° L'exposé de la foi de l'Église devrait être revisé de façon à placer hors de tout doute l'adhésion de l'Église méridionale à la foi historique de l'Église catholique.

2° La doctrine sur les sacrements de l'Église (dans sa constitution) devrait être purgée d'ambiguités dangereuses.

3° L'usage d'un rite de la Confirmation devrait, aussitôt que possible, devenir une règle générale dans l'Église.

4° Il y aurait lieu de modifier les règles de la procédure synodale pour préciser et sauvegarder adéquatement le statut des évêques.

5° Il y aurait lieu de réexaminer l'ultime rapport de l'Église de l'Inde méridionale avec les Églises dépourvues d'épiscopat.

6° Il y aurait lieu de procéder à une mise au point satisfaisante des conditions éventuelles dans lesquelles les ministres non épiscopalement ordonnés pourraient continuer à

exercer leur ministère dans l'Église de l'Inde méridionale à l'expiration de la période intérimaire (Rap. II Partie, p. 44).

On y ajoute ceci : « ce sont nos plus ardents espoir et prière de voir d'ici peu l'Église de l'Inde méridionale se développer (de telle manière que toutes les entraves ayant été écartées, chaque fraction de la Communion anglicane entre en relations de pleine communion avec elle » (*Ibid.*, p. 46).

Notons que les évêques de l'Église unie ne furent pas invités à la conférence de Lambeth ; et aussi que dans une petite zone de l'Inde méridionale, le Nandyal, les communautés anglicanes ont refusé de se joindre à l'Église unie, et se trouvent à présent confiées à la sollicitude de l'archevêque de Calcutta.

Attendons pour voir ce qu'il adviendra de cette Église unie de l'Inde méridionale et comment la situation évoluera dans son sein. Il est trop tôt encore pour émettre un jugement. Mais un archevêque australien, un de ceux qu'on appelle « anglo-catholiques », au retour de Lambeth, passa dix jours à visiter trois diocèses de l'Église unie, et décrivit comme suit ses impressions dans un message radiodiffusé d'Australie :

« Partout où j'allai, ma première impression fut que le clergé et les laïcs avaient déjà appris à reconnaître dans l'évêque leur chef spirituel, leur guide et leur ami. Et ceci dans tout évêque, qu'il ait été jadis anglican, presbytérien ou méthodiste ; peu importe la nature du doute que les évêques de Lambeth ont pu avoir relativement au statut exact de cet épiscopat dans l'Église de Dieu, il n'en reste pas moins incontestable que dans la vie et l'activité quotidiennes de l'Église de l'Inde méridionale, la réalité de l'épiscopat a trouvé une place dans l'estime des fidèles ; on ne pouvait se départir de la conviction que l'aspect pastoral et apostolique de la fonction épiscopale avait acquis leur crédit et de la stabilité.

« Une autre forte impression était que la grande variété de culte qui existe là-bas, allant de la liturgie grandiose d'un service de cathédrale à la simple et familière réunion des indiens pour la prière, devenait maintenant la part de tous grâce à la communion avec le même évêque.

« Une troisième et dernière impression concernait le splendide travail missionnaire de chaque communion sœur dont j'ai rencontré trop de manifestations pour pouvoir les rapporter ici ; chacun d'eux était maintenant introduit dans une unité qui exalte grandement sa valeur ; tel « la cité sur la montagne », il témoigne pour la nation indoue devenue autonome, luttant pour se faire connaître au monde et pour user de sa liberté nouvellement conquise en faveur du plus grand bien de ses nombreux millions de sujets. Ce sera certainement le privilège spécial du Front chrétien uni d'aider cette nation à faire son apport d'honneur et de gloire au Royaume de Notre Seigneur et de son Christ ».

* * *

Inde septentrionale. Nous apprenons qu'un projet quelque peu similaire est envisagé pour l'Inde septentrionale qui comprend le Pakistan. La différence capitale est la suivante : alors que dans l'Inde méridionale tous les ministres ordonnés, y compris ceux qui ne le furent pas épiscopalement, sont acceptés comme prêtres, en Inde du Nord on procèdera à la rectification *ab initio* de toutes les ordinations à condition qu'un plan acceptable soit élaboré à cette fin ; or les difficultés sont grandes.

* * *

Cette année amène le quatrième centenaire du premier *Book of Common Prayer* anglais. En 1549 le *Book of Common Prayer* parut sous une forme qui, à bien des égards,

est pareille à la forme actuelle ; les textes furent alors modelés en anglais, et les prières du matin et du soir (*Mattins* et *Evensong*) devinrent en substance ce qu'elles sont aujourd'hui. Mais trois ans plus tard, en 1552, un nouveau Livre de prière parut qui contenait de notables changements, spécialement dans les rites des Sacrements dûs à l'influence des réformateurs protestants. L'anniversaire du premier Livre de prière sera célébré cette année le 19 juin, soit le premier dimanche après la Trinité (deuxième dimanche après la Pentecôte).

Un autre anniversaire qui se place à peu près au moment où ces lignes sont écrites, le 8 mars, est le deux-cent-cinquantième anniversaire de la *Society for Promoting Christian Knowledge* (S.P.C.K.) qui fut fondée en 1699. C'est aujourd'hui une importante maison d'édition (rappelons que c'est elle qui publia *Oecumenica* pendant les cinq ans qui précédèrent la guerre) ; elle aide le travail de l'Église d'Angleterre, spécialement outre mer, par des secours financiers et en procurant des Livres de prière (également des hymnaires, des catéchismes et autre littérature pieuse) à bas prix et dans un grand nombre de langues ; elle possède vingt-cinq librairies religieuses en Grande-Bretagne et dix-huit dans des villes d'outre-mer.

AMICUS.

LIVRES REÇUS

DIMITRI MEREZKOVSIJ, *Napoleone*, L'uomo, la sua vita e la sua storia. Tradotto dal Russo da Raissa Olkienizkaia Naldi. Florence, Marzocco, 1944 ; 8e éd., in-8, 500 p., 300 L. it. — F. M. DOSTOIEVSKY, *L'Idiot*. Trad. neuv. et intégr. de M. Poltavtzev. Bruxelles, Éd. « La Boétie », 1948 ; in-8, 650 p. — F. M. DOSTOIEVSKY, *Humiliés et offensés*. Même traducteur. Ibid. 1947, 424 p. — EUGÈNE FÉDOROV, *Les Démidov*. Roman trad. du russe par S. Chripounoff. Paris, Julliard, 1949, 275 fr. fr. — I. NESTIEV, *Prokofiev*. Trad. de R. Hofmann (Coll. « Pour la musique »). Paris, Éd. du Chêne, 1946 ; in-12, 206 p., 150 fr. fr. — ROSTISLAV HOFMAN, *Tchaikovsky*. (Même coll.) Id., 1947 ; in-12, 403 p.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS.

Église catholique. — Dans son fameux DISCOURS A LA POPULATION ROMAINE, en février dernier, Pie XII a fait allusion au sort des chrétiens gréco-catholiques des différents pays situés derrière le rideau de fer. Le Pape stigmatisa l'emprisonnement de tous les évêques et les mesures de contrainte prises contre les prêtres et les fidèles qui refusent de renier leur foi (1).

En ROUMANIE, au Monastère de Neamţ, 42 doyens et chanoines sont emprisonnés ; à la prison d'Aiud se trouvent environ 300 prêtres (2). Le patriarche Justinien a fait plusieurs visites aux évêques emprisonnés au monastère de Campulung pour leur faire admettre le passage de l'Église gréco-catholique roumaine à l'Orthodoxie. Le patriarcat continue ses attaques contre l'Église catholique, dans le même style, que l'on connaît par ailleurs.

Le PÈRE A. LABERGE, curé pour les Américains de la paroisse de Saint-Louis des Français à Moscou, rentré aux États-Units en février, s'est vu refuser le visa de retour. A la tête de la paroisse demeure encore le P. Jean Thomas, un Français. L'église elle-même vient d'être mise sous contrôle.

En janvier, ordination des premiers prêtres et diacres au nouveau séminaire ukrainien de CULEMBORG (Pays-Bas), par Mgr I. Bučko. Celui-ci est aussi devenu visiteur apostolique pour les Ukrainiens en Allemagne. — Des huit ÉVÊQUES déportés d'UKRAINE OCCIDENTALE cinq sont encore en vie. Le métropolite Joseph Slipyj de Lvov est au camp

(1) *DC* 13 mars
(2) *SICO* 1 février

de concentration de Vorkuta (Sibérie), où se trouvent encore d'autres prélats ukrainiens et où mourut en novembre dernier le P. Clément Szeptyckyj, frère du métropolite défunt et supérieur des moines studites d'Uniov.

En BULGARIE, le ministre des affaires étrangères Basile Kolarov a annoncé, par une lettre du 17 février à Mgr Montini, la RUPTURE DES RELATIONS entre le gouvernement bulgare et le Vatican. Les évêques catholiques du pays ont récemment adressé au président de l'Assemblée Nationale un mémorandum dans lequel ils lui expriment leur désapprobation pour la nouvelle réglementation des cultes, estimant que cette législation empêche les communautés religieuses de disposer de l'autonomie qui leur est indispensable. Le nouveau décret est également daté du 17 février et comporte 34 articles. Cette loi ecclésiastique est toute semblable à celle promulguée en Roumanie (voir plus bas sous « Bulgarie ») ;

Le patriarche catholique Maxime IV d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem mentionne dans une LETTRE PASTORALE du 3 janvier, les persécutions dont sont victimes les catholiques en Europe Orientale. « Jusqu'ici nous n'avons rien dit de ces terribles persécutions parce que nous avions le souci de ménager nos Frères les Orthodoxes des pays du Moyen-Orient ». Mettant explicitement en cause des autorités orthodoxes de l'Europe orientale, influencées par certaine stratégie politique, Maxime IV signale à ses fidèles le danger de ce régime de violences (1).

A Alexandrie, sous le patronage du Patriarche, une ACADÉMIE pour l'étude des questions religieuses et culturelles du monde méditerranéen a été érigée.

La Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales a publié la codification du DROIT MATRIMONIAL (2).

(1) *Le Lien*, janvier,

(2) *A. A. S.* XXXXI, p. 89-117. Cette législation du mariage est entrée

Église russe en URSS. — L'assassinat du protoprêtre et protagoniste de l'union ukrainienne, Gabriel Kostelnik exécuté « sans aucun doute à l'instigation du Vatican (1) », a servi de prétexte pour augmenter encore davantage l'animosité des dirigeants de l'Église russe envers l'Église catholique. Le *Journal* du patriarcat, dans ses derniers numéros, se montre particulièrement acerbe, répétant les arguments d'une polémique vétuste et qu'on aurait cru morte de honte. Depuis quelque temps le patriarcat s'efforce d'étendre cette polémique anti-vaticane aux milieux d'Europe occidentale, et ce, notamment, par la publication d'une édition française du rapport sur le congrès de Moscou de juillet dernier.

L'ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE DE KAZAN a, à l'occasion de l'ouverture du semestre 1948-1949 des cours de l'Académie de Théologie de Moscou, prononcé un discours intitulé *L'Histoire de la pensée chrétienne au XXe siècle* (2). Il s'en prend au Mouvement œcuménique et plus particulièrement aussi au monde orthodoxe non-russe.

L'orateur fait remarquer que « la naissance d'un nouvel ordre socialiste en Russie, deux guerres mondiales et la préparation

---

en vigueur le 2 mai. Le *motu proprio* du 22 février, par lequel le Souverain Pontife sanctionne les 131 canons qui régleront dorénavant le mariage des catholiques orientaux, note que des instances ont été faites au Saint-Siège pour que les parties les plus importantes du Code oriental soient promulguées, sans attendre la publication de l'ensemble. Dès 1930, le cardinal Gasparri, chargé par Pie XI de la présidence de la commission pour les travaux préparatoires à la codification orientale, s'était adressé à tous les pasteurs orientaux catholiques, leur demandant s'il n'y avait pas lieu d'assurer une unité plus grande en ce qui concernait les empêchements de mariage et la forme canonique requise, vu l'enchevêtrement toujours grandissant des populations de rites divers dans le monde entier (Cf. E. BERGH, *Codification de la discipline du Mariage pour l'Église orientale*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1949, p. 419-421).

(1) *ŽMP* 1948, No 10, p. 10 (dans la lettre du patriarche Alexis de Moscou à l'archevêque Macaire de Lvov).

(2) *ŽMP* 1948, No 12, p. 13-17.

d'une troisième guerre par les États-Unis ont marqué la pensée théologique qui traverse maintenant une crise profonde ». Cette période de transition que nous traversons aujourdhui est caractérisée ainsi :

1° Réveil des sentiments religieux et désir commun de trouver de nouvelles voies pour l'assainissement des relations humaines et pour la réorganisation de la vie sociale.

2° Développement du Mouvement œcuménique, le « christianisme pratique » protestant, complètement adogmatique selon Mgr H.

3° La tendance à moderniser l'Orthodoxie universelle qui avait réussi jusqu'aujourd'hui à se maintenir intègre et pure. L'archevêque voit cette modernisation dans « une perte par certains chefs des Églises orthodoxes orientales des bases dogmatiques-catholiques dans leur activité extérieure. Cet éloignement des normes dogmatiques-catholiques s'exprime avant tout en ceci que presque tous les chefs des Églises autocéphales orientales sont d'une façon ou l'autre liés au Mouvement œcuménique. Nous savons cependant que dans ce Mouvement sont seulement restés des termes théologiques de l'Orthodoxie universelle, mais avec un contenu nettement hérétique. Malgré la divergence cardinale quant aux dogmes fondamentaux, les hiérarques orientaux prennent la part la plus vive au développement de ce Mouvement d'extrême-protestantisme ». — On devine, après cela, quelles sont les recommandations que le recteur de l'Académie de Moscou ajoute ensuite pour ses jeunes ouailles en théologie.

Le MÉTROPOLITE NICOLAS DE KRUTICY, lors de son séjour à Paris, fin avril, a donné les renseignements suivants sur l'Église russe en URSS (1) :

Les diocèses sont au nombre de 70 avec autant d'évêques. C'est encore insuffisant ; on ne dispose que de trois évêques auxiliaires. De partout viennent des demandes pour l'ouverture d'églises ; l'unique obstacle est que celles-ci sont parfois encore occupées pour d'autres fins. La guerre a détruit beaucoup de temples, mais la restauration et la reconstruction font de grands progrès, souvent grâce à la main-d'œuvre gratuite des fidèles. Il n'y a pas de ville sans église ni sans clergé. A Moscou, il y a 35 églises (50 avec celles

(1) *Nouvelles Russes*, 29 avril.

des faubourgs) ; elles ont leurs cloches. La participation aux services religieux est grande ; la foi se réveille aussi parmi les jeunes ; les baptêmes sont si nombreux qu'il faut parfois les administrer collectivement. Les candidats à la cléricature ne sont plus seulement des hommes d'un âge avancé ; à l'Académie de Moscou, nouvellement installée au Monastère de la Sainte Trinité et Saint Serge, 150 élèves étudient pour l'instant ; au total il y a 2 académies de théologie et 10 séminaires.

Dans un compte rendu du 11[e] congrès des KOMSOMOLS, l'organisation de la jeunesse soviétique, la radio de Moscou a donné un commentaire du discours inaugural du secrétaire général de cette organisation, Nicolas Mikhailov. Celui-ci déclara notamment que « dans les derniers temps, la direction des Komsomols avait remarqué une activité croissante des ecclésiastiques, qui essayent d'étendre leur influence aux jeunes, ce qui est toléré par certaines sections des Komsomols ».

« Cette attitude est inadmissible. Le Komsomol ne peut être neutre en ce qui concerne la religion. C'est le devoir de la jeunesse communiste de faire de la propagande pour la science éclairée. La religion, elle, est en contradiction directe avec l'attitude scientifique ».

Cette organisation de la jeunesse compterait actuellement 9 millions de membres, jeunes gens et jeunes filles. Leur éducation « est dirigée vers un seul but : la formation de bâtisseurs du communisme (1) ».

Émigration. — L'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS RUSSES de l'émigration a célébré en automne dernier son 25[e] anniversaire. Dans le premier numéro du *Messager* rénové de ce mouvement (janvier 1949) son directeur actuel, le prof. V. Zěnkovsky, en expose les heureux résultats. La rédaction du périodique relève que cet organe d'infor-

(1) *CIP* 5 mai.

mation, tout en s'intéressant aux problèmes qui préoccupent les membres du Mouvement, n'entend pas se séparer, ni de la communauté orthodoxe russe ni du monde chrétien dans son ensemble. Il s'attachera à étudier les problèmes ecclésiastiques et ceux de la vie chrétienne sous tous ses aspects.

Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE, venant d'Amérique et en route vers sa nouvelle résidence, s'est arrêté à Paris les 24 et 25 janvier. Il y visita les communautés russes et grecques de sa juridiction.

Pendant la Semaine Sainte, le MÉTROPOLITE NICOLAS de Kruticy et de Kolomna, délégué du patriarcat de Moscou au Congrès de la Paix, est arrivé à Paris où il a fait un court séjour.

L'EXARCHAT DE MOSCOU POUR L'EUROPE CENTRALE, dont le siége était à Vienne, a été supprimé. Les paroisses existantes seront désormais sous la juridiction de l'exarque de l'Europe occidentale (Mgr Sérafim de Paris). L'archevêque Serge s'établira à Berlin pour diriger les paroisses de la zone soviétique qu'administrait avant lui l'archevêque Alexandre (Bruxelles).

En Chine, à SHANGAI, 7000 russes, avec leur évêque Jean (Maximovič ; jur. de Munich), ont été évacués et se sont installés à Samar aux Philippines. Les moniales du couvent russe de N.-D. de Vladimir ont trouvé abri à San Francisco. La colonie russe catholique a également quitté la ville, ainsi que le collège dirigé par les Jésuites.

Angleterre. — La Church Assembly a décidé dans sa session de février, de nantir l'Église d'Angleterre d'un CONSEIL DE COOPÉRATION ŒCUMÉNIQUE qui sera chargé de la représenter auprès du Conseil des Églises britanniques (1).

(1) *SOEPI*, n° 9.

Le Conseil britannique des Églises (B.C.C.) a tenu les 29 et 30 mars une session non plus à Londres comme d'habitude, mais à Édimbourg. On a choisi cette ville non seulement à cause de son caractère historiquement œcuménique, mais surtout pour marquer par ce changement de lieu, la qualité britannique du Conseil. A l'ordre du jour se trouvait parmi d'autres questions, celle de la coordination du travail du Conseil avec celui du Conseil œcuménique.

Bulgarie. — La nouvelle loi sur les cultes qui a pour objet de garantir la liberté religieuse, cause des préoccupations sérieuses aux milieux non-orthodoxes du pays. Aux termes de cette loi toute Église ou secte ayant son siège central à l'étranger n'a pas le droit d'avoir des branches en Bulgarie (1).

Les biens des communautés de cette catégorie sont nationalisés. Un dédommagement sera payé. Toutes les œuvres de charité sont également nationalisées. L'art. 3 déclare que toute confession religieuse devra constituer un « conseil d'administration » responsable de sa gestion en regard de l'État. L'art. 32 prévoit que les statuts des Églises doivent être soumis à l'agrément du ministre compétent, lequel se réserve le droit d'y apporter les modifications qui lui paraissent convenables. L'éducation de la jeunesse est une affaire de l'État.

Nous avons déjà dit que les évêques catholiques ont exprimé leur désapprobation. Le conseil des méthodistes a décidé de se séparer complètement de l'Église méthodiste d'Amérique.

La faculté de théologie de l'Université de Sofia a inséré dans son plan d'études la philosophie marxiste et les Constitutions de la République populaire bulgare.

Constantinople. — Le nouveau patriarche œcuménique, le 268e, a été installé solennellement le 28 janvier,

(1) L'*Osservatore Romano* a publié le texte complet de cette loi, que reproduit aussi *Orbis catholicas* de mai.

fête de S. Jean Chrysostome. A cette occasion, il a eu aussi une bonne pensée pour l'Église catholique romaine, en l'incluant dans la « coopération fraternelle » de toutes les Églises chrétiennes. Il a élevé la voix contre les persécutions dans les pays de l'Europe orientale. Aucun représentant de l'église patriarcale russe ni des autres autocéphalies dépendantes n'assistait aux cérémonies d'intronisation. L'évènement a été entouré des marques de respect de la part du gouvernement turc.

Éthiopie. — Un accord a été réalisé et va règler l'ANCIEN DIFFÉREND menaçant de séparer l'Église copte d'Éthiopie de celle d'Égypte. Dès l'origine de son existence, des liens étroits unissaient l'Église d'Éthiopie au patriarcat d'Alexandrie, qui exerçait une autorité sur l'Église éthiopienne, dont le chef était toujours un Égyptien. En 1942 des négociations furent entamées. Il semble qu'un arrangement ait pu finalement se faire. Le chef suprême de l'Église éthiopienne sera dorénavant un Éthiopien. Le chef actuel est l'archevêque Cyrille, un Égyptien, qui conservera le titre nominal d'archevêque de l'Église d'Éthiopie jusqu'à sa mort. Toutefois il siégera à Alexandrie. Dès maintenant le nouveau chef à Addis-Abéba est l'évêque Basile. Bien que l'Église éthiopienne soit encore sous la juridiction de l'Église d'Égypte, elle a néanmoins gagné une large autonomie dans ses affaires intérieures.

Grèce. — Dans une interview accordée à la revue *Christian Century*, M. Alivisatos, bien connu de nos lecteurs, a déclaré que la LIBERTÉ RELIGIEUSE existait dans son pays ; seul le prosélytisme, qui n'est pas chrétien, y est prohibé et il devrait d'ailleurs à ce titre être condamné par le Conseil œcuménique (1).

(1) *LC*, 17 mars, p. 5.

Roumanie. — Dimanche, 27 février, dans une allocution, le PATRIARCHE JUSTINIEN a déclaré que l'actuel régime roumain « assure toutes les libertés religieuses ». Il a ordonné aux prêtres de ne pas se mêler « de questions qui sont les prérogatives du gouvernement » et les a avertis que l'Église prendrait des sanctions sévères contre les contrevenants. Le patriarche mène une action personnelle d'épuration du clergé et des monastères. Un grand nombre de curés et de supérieurs furent remplacés par d'autres, qui suivirent un cours de « rééducation idéologique ». Il y a de la résistance de la part des évêques ; entre le Saint Synode et le patriarche, il existe des divergences de vues concernant le paragraphe du nouveau projet de constitutions ecclésiastiques selon lequel le patriarche peut, sans le consentement du Synode, prendre des décisions dans des questions importantes, lui-même étant uniquement subordonné au gouvernement.

Les FACULTÉS THÉOLOGIQUES des Universités d'État sont supprimées ainsi que beaucoup de séminaires, convertis en écoles de métier. Le gouvernement a permis le fonctionnement de trois séminaires et de trois instituts universitaires de théologie. Le maximum d'étudiants en théologie pour le pays a été fixé à 500. L'Institut de Théologie à l'Université de Bucarest a été solennellement ouvert, en présence du patriarche et du ministre des cultes, Stanciu Stojan. L'*Universul* dit à cette occasion qu'il ne s'agit plus d'enseigner une science inutile comme par le passé. Le temps présent attend du prêtre non pas du savoir théologique, mais une existence chrétienne adaptée à la nouvelle vie socialiste (1).

L'organisation nouvelle de la JEUNESSE ROUMAINE a tenu en mars dernier son premier congrès à Bucarest. Les statuts adoptés précisent que la jeunesse devra être instruite dans

---

(1) *Der Überblick*, 5 mars.

la lutte des classes, dans le matérialisme historique et la lutte contre « les superstitions religieuses ».

Yougoslavie. — L'Association des Prêtres du Peuple a voté une résolution déniant aux évêques DIONYSIOS, NICOLAS ET IRÉNÉE, qui vivent en exil, le droit de parler au nom du clergé yougoslave.

Le 7 janvier (jour de Noël orthodoxe) un décret supprimant les FÊTES RELIGIEUSES est entré en vigueur. La population a été conviée à participer ce jour aux travaux des brigades volontaires du travail. Néanmoins, les lieux de culte étaient bondés.

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS. Voici quelques détails sur la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE des chrétiens pour l'unité.

France. On peut considérer *Lyon* comme capitale de la Semaine à cause de la présence de M. l'abbé Couturier et de ses activités. Le prédicateur à la primatiale fut Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique de Paris.

A *Paris*, à Notre-Dame, vêpres solennelles présidées par S. Ém. le cardinal Suhard avec sermon du R. P. Ducatillon O. P. Au cours d'une réunion au Foyer catholique de la Cité universitaire, prirent la parole le R. P. M. Villain, le pasteur Finet et le professeur L. Zander.

A *Lille*, séance présidée par S. Ém. le cardinal Liénart, entouré de l'archiprêtre orthodoxe et d'un pasteur protestant ; le conférencier était le R. P. M. Villain. L'assistance très nombreuse se composait de catholiques, de protestants et d'orthodoxes grecs et russes.

La place nous manque pour signaler toutes les autres manifestations de la province française.

Il est intéressant de signaler que Mgr Ch. Journet, le théologien catholique bien connu, a pris une grande part cette année aux manifestations unionistes du midi de la France.

Angleterre. Le COMITÉ CATHOLIQUE de l'Octave a rappelé dans ses tracts qu'en 1949 tombait le quarantième anniversaire de la réception dans l'Église du Père Paul Francis Wattson, un des initiateurs de l'Octave et le fondateur de la *Society of Atonement.*

Le CHURCH UNITY OCTAVE COUNCIL (anglican) a publié son appel annuel et une brochure de prières, et a tenu son assemblée le 20 janvier à *Caxton Hall.*

L'appel est adressé comme toujours d'abord à ceux qui veulent prier pour l'unité des chrétiens telle que le Christ l'a voulue, et ensuite à ceux qui comprennent que le centre de cette unité est le Siège apostolique de Rome. Un Revival catholique qui s'arrêterait en deça du retour à ce centre est illogique, y est-il dit. On y insiste aussi, à la suite de l'archevêque d'York, sur l'importance actuelle de l'unité des chrétiens pour lutter contre le communisme qui est comparé à un nouvel Islam.

La CHURCH UNION (anglicane) a organisé une séance le 18 janvier dans le *Church House.* Trois orateurs y prirent la parole : un catholique, un anglican et un presbytérien. Le R. P. Bullough O.P. a insisté dans son allocution sur la prière et sur la conception catholique de l'Unité chrétienne.

Belgique. Le très actif COMITÉ BELGE DE DOCUMENTATION RELIGIEUSE POUR L'ORIENT a organisé de nombreuses manifestations dans différentes villes et grands séminaires. Le R. P. M. Villain en a été l'orateur le plus fréquent et a été très goûté.

Italie. La revue *The Lamp* d'avril dernier donne des détails sur les cérémonies religieuses qui se sont déroulées à l'église du *Gesù.*

Suède. Sous la présidence du Dr. Gunnar Rosendal un COMITÉ PERMANENT a été constitué pour propager l'OCTAVE dans l'Église établie et aura des sous-comités dans chaque diocèse. Pendant la Semaine, une conférence réunit des luthériens, des catholiques et des orthodoxes ; elle adressa

une requête au vicaire apostolique de Suède en vue d'obtenir pour des théologiens catholiques la permission de constituer avec des théologiens luthériens un COMITÉ non-officiel pour promouvoir l'ENTENTE DOCTRINALE.

Mouvement œcuménique. Le Rév. O. S. Tomkins, secrétaire de la Commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique des Églises, a publié un texte de prières d'action de grâces et de demande pour la cause de l'Unité chrétienne, à réciter pendant l'Octave.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le R. P. TROMP émet un avis très autorisé sur la PARTICIPATION des catholiques aux CONFÉRENCES ŒCUMÉNIQUES, en note d'un article qui donne la traduction latine de la lettre de l'épicopat hollandais à la conférence d'Amsterdam (1).

Après avoir rappelé l'impossibilité pour l'Église catholique de participer officiellement aux conférences œcuméniques, il poursuit : « En soi, rien ne s'opposerait à une participation, au sens large, c'est-à-dire à l'envoi par l'Église catholique de délégués officiels pour mieux se mettre au courant des questions traitées et pour éclairer nos frères séparés sur la doctrine catholique. Certes, une telle participation ne se fera pas facilement, car beaucoup peut-être aussi des catholiques ne comprendraient pas la distinction indiquée plus haut et seraient donc scandalisés ou induits en erreur ; or en cette matière l'Église doit éviter même l'apparence d'une fausse tolérance (l'auteur renvoie ici à un passage du message du pape au congrès catholique de Mayence, dont nous reparlerons plus bas). Ensuite par l'envoi de tels délégués, l'Église augmenterait en quelque sorte l'importance et l'autorité du congrès, et même elle lui conférerait un certain caractère d'universalité et d'œcuménicité, qui lui font absolument défaut en l'absence de l'Église catholique. Enfin l'Église a exposé sa doctrine dans des documents si nombreux et si autorisés qu'on doit, avec raison, la présumer bien connue par des hommes cultivés comme les membres du Congrès, encore qu'une présomption ne corresponde pas toujours à la réalité. Une seule raison semble pouvoir justifier la présence de l'Église, à savoir le cas où l'Église aurait acquis la certitude qu'un tel congrès signifierait

(1) *Periodica de re morali, canonica, liturgica,* 1948, p. 395-396.

vraiment un pas notable vers la réalisation de l'union de tous en elle, notre Mère l'Église, et où serait clairement manifesté un désir universel de retour à la véritable Église du Christ ou, du moins, de la préparation prochaine d'un tel retour. Mais cette condition semble encore loin de se réaliser, à moins que Dieu, touché par nos prières, n'intervienne d'une manière extraordinaire ».

A propos des récents événements en URSS concernant les catholiques et dont la Chronique a parlé en son temps, S. S. le pape Pie XII dans son ALLOCUTION DE NOËL 1948 a prononcé les paroles suivantes :

« Un bref éclaircissement Nous semble opportun au sujet de certaines affirmations acerbes sorties des lèvres de quelques dissidents contre l'Église catholique et la Papauté. Notre devoir de charité et d'amour ne demeure certes pas diminué par les attaques, ni par les injures. Nous savons distinguer entre les peuples souvent privés de liberté et les méthodes qui les régissent. Nous savons la servile dépendance que certains représentants de la confession dite « orthodoxe » manifestent envers une conception dont le but final maintes fois proclamé est l'exclusion de toute religion chrétienne. Nous n'ignorons pas l'amer chemin que doivent parcourir tant de Nos chers fils et filles qu'un système de violence ouverte a poussés à se séparer formellement de l'Église Mère à laquelle les unissaient les convictions les plus intimes ».

Par résolution de la conférence de l'épiscopat allemand à Fulda en 1948, les affaires œcuméniques du pays sont dévolues à S. Exc. MGR JAEGER, archevêque de Paderborn.

Le 72me KATHOLIKENTAG s'est déroulé à Mayence du 5 au 9 septembre dernier. Il a reçu un RADIO-MESSAGE du Saint-Père où l'on trouve ce passage important au point de vue unioniste :

« Nous savons combien est profonde chez beaucoup de vos concitoyens, catholiques et non catholiques, l'aspiration vers l'unité dans la foi. Chez qui ce désir pourrait-il être plus vivement ressenti que chez le Vicaire du Christ ? Ces croyants séparés, l'Église les entoure d'une affection sincère, faisant des prières ardentes pour qu'ils reviennent à leur Mère dont Dieu sait combien d'entre eux

se trouvent éloignés sans aucune faute de leur part. Si l'Église se montre inflexible à l'égard de tout ce qui pourrait éveiller même l'apparence d'un compromis, d'un accommodement de la foi catholique avec d'autres confessions ou d'une confusion, elle agit ainsi parce qu'elle sait qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais qu'un seul dépôt infailliblement sûr de toute la vérité et de toutes les grâces apportées par le Christ, et que, suivant la volonté expresse de son divin Fondateur, ce dépôt n'est autre qu'elle-même. »

Entre autres messages, la conférence elle-même en a émis un concernant l'UNITÉ CHRÉTIENNE :

Les communes épreuves des chrétiens séparés en Allemagne ont suscité parmi eux un esprit d'entente qui permet de grands espoirs. Le dialogue entre les catholiques et les non catholiques a atteint un stade où il ne peut plus s'agir de polémique ni d'irénique facile, mais où se pose la question austère de la vérité, laquelle ressortit en premier lieu, comme le récent *Monitum* du Saint-Office le rappelle, à la hiérarchie. On exprime la satisfaction de voir que les meneurs du Mouvement œcuménique reconnaissent et approuvent cet état de choses unionistes, ainsi que le désir de voir se développer, conformément aux directives du Souverain Pontife, la collaboration sociale entre chrétiens séparés. « Nous prierons afin de pouvoir subir avec succès l'épreuve du témoignage pour le Christ, et d'obtenir la grâce de surmonter en Jésus-Christ, qui a voulu que nous soyons un, la scission dans la foi, contre laquelle il y a tant d'attaque et d'attentats parmi notre peuple » (1).

A l'occasion du « jour de repentance » célébré dans toutes les églises d'Allemagne, le Dr. Laros, directeur de l'UNA SANCTA BEWEGUNG, a parlé de celle-ci à la Radio de Francfort ; *SŒPI* N° 48 y attache une grande importance œcuménique :

Il s'agit dans ce Mouvement, a-t-il dit, non pas d'un rapprochement d'organisations ecclésiastiques séparées mais d'une paix créatrice au sein des confessions. L'unité des chrétiens existe, elle est donnée par le Christ, et les chrétiens se doivent de réaliser cette unité. L'*Una Sancta* entend travailler sur cette base œcu-

---

(1) *IKZ*, p. 120.

ménique et conjuguer toutes les forces d'entr'aide chrétienne ; mais le travail du Bon Samaritain restera sans effet tant qu'on ne se sera pas mis d'accord sur le sens de la foi et sur les questions dernières.

Encore au sujet de l'*Una Sancta Bewegung* signalons l'article du R. P. Pribilla : INTERKONFESSIONNELLE VERSTÄNDIGUNG. *Das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten.* (*Stimmen der Zeit* de février 1949). Il y mentionne la bienveillance de l'épiscopat allemand pour le Mouvement ainsi que plusieurs ouvrages importants concernant l'œcuménisme qui ont paru récemment en Allemagne.

Nous annoncions dans la Chronique 1947, p. 324, la fondation d'un INSTITUT POUR L'ÉTUDE DE LA RÉFORMATION. La nouvelle s'avéra alors prématurée ; nous sommes d'autant plus heureux d'apprendre que le projet s'est enfin réalisé. Le siège de l'Institut est à Gauting près de Munich et la direction en appartient conjointement au Dr. K.-A. Meissinger, luthérien, et à dom Hugo Lang O. S. B.

La revue *Unitas*, 1948, n° 3, donne des détails sur les COMMUNAUTÉS FÉMININES CONSACRÉE A L'UNITÉ CHRÉTIENNE ET SUIVANT LA RÈGLE DE SAINT BENOIT : Monasterio S. Magno a Amelia, Terni, et Prioiato Della Madonna à Olzai, Sardègne.

Vient de paraître le 12me fascicule (avril) de VERS L'UNITÉ, *Bulletin catholique d'information mensuelle* édité par le Centre *Istina*, 25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine. Nous constatons avec plaisir qu'il se développe. Chaque numéro contient un compte rendu des communications faites aux réunions mensuelles du Centre, une chronique et des Notes bibliographiques.

Une nouvelle revue unioniste néerlandaise trimestrielle a vu le jour : HET CHRISTELIJK OOSTEN EN HERENIGING. Rédaction pour la Hollande : P.G. van Berk,t Hof, A. 137, Bergeyk ; pour la Belgique ; P. Dr. H. Leroi, Steenweg op Lennik, 174, Hal. Nous lui souhaitons bon succès.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les RAPPORTS ayant servi de base aux résolutions du concile interorthodoxe de Moscou (Chronique 1948, p. 430) ont paru en français aux éditions du patriarcat de Moscou. On en rendra compte dans la Bibliographie.

M. Visser't Hooft dans l'*Ecumenical Review* n° 2, fait remarquer que l'excuse de l'archiprêtre G. RAZOUMOVSKY, auteur de *le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe*, de ne pas avoir pu suffisamment documenter son rapport, n'est pas valable, car celle-ci a été mise complètement à sa disposition, ce qui ne l'a pas empêché de faire une caricature du Mouvement œcuménique.

Dans la même revue est publiée une lettre du métropolite NICOLAS DE KRUTICY qui accompagnait l'envoi de la résolution concernant le Conseil œcuménique, et qui demande, entre autres choses, de ne pas appeler russes, des délégués orthodoxes appartenant à des juridictions non russes.

L'archiprêtre V. SPILLER qui avait été délégué de cette Église au congrès interorthodoxe de Moscou en 1948, a fait paraître dans *ŽMP*, 1948, n° 11, un article intitulé : l'ÉGLISE BULGARE ET LA CONFÉRENCE DE MOSCOU.

Il tend à y montrer que la résolution concernant le Mouvement œcuménique, a été le témoignage de la conscience vraiment orthodoxe et qu'elle a réveillé celle-ci dans l'Église bulgare, laquelle allait succomber aux enchantements occidentaux. Il semble à l'auteur que l'idéologie œcuménique implique non seulement une ecclésiologie fautive, mais qu'elle est encore entachée d'un certain provincialisme : « sentiment spécifique d'une organisation panecclésiastique qui se mire dans sa suffisance et même dans un sentiment de supériorité sur tous ceux qui sont en dehors d'elle » (p. 8).

L'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE SAINT-DENIS de langue française à Paris a institué, à la suite de la conférence d'Amsterdam, un cours sur l'Unité de l'Église. Les exposés sont fait par des représentants des différentes confessions chrétiennes.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les con-

tacts entre l'ANGLICANISME et le PROTESTANTISME ALLEMAND s'intensifient et ont pour but d'aider à la reconstruction de l'Europe chrétienne. En voici quelques exemples :

Du 20 au 25 septembre dernier, 8 théologiens anglicans et 8 théologiens allemands se sont rencontrés à Iserlohn. Le Rév. T. G. Jalland écrit dans *CT* du 8 octobre : « Dès le début nous nous sommes rencontrés comme des compagnons d'étude dans l'Université du Saint-Esprit. Les théologiens allemands se sont montrés plus conservateurs en matière biblique, plus respectueux de leurs autorités confessionnelles et moins historiques que les anglicans ».

L'archevêque de Cantorbéry a visité en novembre dernier la zone d'occupation britannique de l'Allemagne. Les deux moments le plus importants de ce voyage furent des réunions interconfessionnelles à Hambourg et à Hanovre. Dans la première ville, l'illustre voyageur a donné ses impressions très encourageantes sur la conférence d'Amsterdam ; dans la seconde, à laquelle s'étaient également rendus les évêques catholiques d'Osnabrück et d'Hildesheim, il parla du devoir d'évangélisation pour l'Église, et exprima sa conviction que le sentiment croissant d'unité entre les Églises était un signe plein de promesses pour le monde contemporain (1).

A la consécration du nouvel évêque vieux-catholique d'Autriche, MGR STEFAN TÖRÖK, le Dr. S. C. Neill, évêque auxiliaire de Cantorbéry, était co-consécrateur. L'archevêque orthodoxe russe Serge présenta les souhaits et un cadeau du patriarche de Moscou. Les Églises orthodoxes yougoslave et grecque ainsi que l'Église arménienne dissidente étaient aussi représentées (2).

On peut lire dans *Faith and Unity*, mai 1949, des détails sur la RÉSISTANCE envers l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE (3) existant parmi les adhérents des Églises « composantes » : dans la *South India United Church*, 35.000 sur 45.000 ont refusé de se joindre à la nouvelle Église, et 36.000 anglicans sur 44.000, habitant presque tous l'archi-

(1) *SOEPI*, nº 49, *Gu*, 1 déc. et *CT*, 10 déc.
(2) *SOEPI*, nº 44.
(3) Cfr Chronique 1948, p. 91.

diaconé de Nandyal, restent fidèles à l'Église (anglicane) de l'Inde, Birmanie et Ceylan.

C'est dans la même revue que se trouve un article du R. P. FLOROVSKY sur l'Église de l'Inde méridionale, écrit du point de vue orthodoxe.

Il critique surtout l'imprécision doctrinale de la nouvelle Église. D'après lui ce n'est pas une union « mais plutôt un arrangement administratif permettant à des sociétés et des traditions divergentes d'agir ensemble, comme si elles étaient d'accord. Pour les orthodoxes le *comme si* n'est pas permis dans une cause aussi auguste et sacrée » (p. 61). Pour conclure, l'A. estime que le présupposé sousjacent à toute l'affaire est qu'il n'y avait pas de schisme du tout mais seulement des désaccords sur la constitution de l'Église (Church Order). « C'est ici le point crucial. Non, il y a schisme ».

Vient de paraître le INTERIM REPORT OF CONVERSATIONS BETWEEN REPRESENTATIVES OF THE ARCHBISHOP OF CANTERBURY AND REPRESENTATIVES OF THE EVANGELICAL FREE CHURCHES.

Le célèbre sermon de Cambridge 1946 de l'archevêque de Cantorbéry a joué un grand rôle dans ces négociations (1) parce qu'il a été jugé conforme aux méthodes unionistes à appliquer en Angleterre.

La question du ministère dans l'Église a défrayé la discussion tandis que beaucoup d'autres points doctrinaux ont permis une parfaite entente. De part et d'autre on a reconnu que le ministère était un don de Dieu à l'Église et que c'était lui qui était destiné à en assurer la continuité. Un questionnaire détaillé a été établi pour élucider les problèmes en suspens.

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — L'*Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland,* organisation d'étude et de travail à laquelle participent la plupart des Églises non catholiques d'Allemagne, adopte le CENTRE ŒCUMÉNIQUE à FRANCFORT-sur-Main que dirige le pasteur W. Menn

(1) *Id.* 1947, p. 98.

et qui devra assurer une collaboration plus étroite dans les questions d'ordre œcuménique avec le Bureau des affaires extérieures de l'Église évangélique allemande.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Tout d'abord quelques nouvelles que le manque de place a empêché d'annoncer plus tôt.

Une CONFÉRENCE D'ÉTUDIANTS et de DIRIGEANTS DE MISSIONS a examiné un peu avant l'assemblée d'Amsterdam les orientations nouvelles dans l'Église ; l'idée missionnaire s'est avérée à nouveau populaire dans les milieux estudiantins (1).

Une autre conférence estudiantine a suivi de près l'Assemblée du Conseil œcuménique et en a exposé les résultats à des ÉTUDIANTS EN THÉOLOGIE venant de différents pays.

On a discuté avec fruit de la participation des étudiants au travail œcuménique, de leurs responsabilités à l'égard de la vie universitaire dans son ensemble, ainsi que de l'aide que la Fédération universelle des Étudiants chrétiens pourrait y apporter. Grâce à des offices eucharistiques célébrés d'après différentes traditions, tous les délégués ont eu une expérience directe pendant ces journées du douloureux mur de séparation qui « divise encore les chrétiens devant la Cène du Seigneur » (2).

Pour rester encore dans le domaine estudiantin : Le Département de reconstruction du Conseil œcuménique avait offert des BOURSES à 62 ÉTUDIANTS européens pour étudier aux États-Unis et au Canada, pendant l'année académique qui finit.

Le DR. F. O. NOLDE, secrétaire adjoint du Conseil œcuménique des Églises pour les affaires internationales, a

(1) *SOEPI*, nº 41.
(2) *Ibid.*

pris, lors de la session d'automne 1948 de l'ONU, une très large part à l'élaboration de l'article 16 de la « Déclaration universelle des droits de l'Homme », sur LA LIBERTÉ DE PENSÉE, DE CONSCIENCE ET DE RELIGION ; il fit connaître et défendit la déclaration similaire de la conférence d'Amsterdam. L'article revêt à ses yeux une grande importance pour l'avenir chrétien du monde et il y a exprimé le souhait que les Églises en fassent un instrument efficace de leur action (1).

Du 8 au 10 février le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique s'est réuni à l'Institut œcuménique de Bossey sous la présidence du Dr. Bell, évêque anglican de Chichester. Conformément à sa fonction il avait à voir comment appliquer les décisions d'Amsterdam. On établit l'ordre du jour de la séance du Comité central, prévu pour juillet prochain ; il comporte 3 sujets : 1) ce que les Églises peuvent faire dans le domaine des relations internationales ; 2) ce qu'elles attendent du Conseil œcuménique ; 3) les menaces pour les libertés religieuses. Le secrétariat pour l'évangélisation entrera en fonction le 1 juillet ; des mesures furent prises concernant la commission sur le rôle de la femme dans l'Église ; le resserrement des liens entre le Conseil œcuménique et les Églises-membres, ce à quoi serviront des voyages de plusieurs personnalités œcuméniques éminentes ; des conférences régionales : Extrême-Orient et en 1950, Jeunes Églises (conjointement avec le Conseil international des missions) ; Europe et en 1951, laïcs à « œcuméniser ». Le Dr. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général, a lu un remarquable RAPPORT.

Il y estime qu'aucune autre conférence œcuménique n'a eu dans la vie de l'Église des répercussions comme en a déjà eues celle d'Amsterdam : elle a éveillé dans les Églises la conscience de leurs responsabilités œcuméniques. Il est vrai que du dehors

---

(1) *Id.* nos 46, 50 et 4.

Amsterdam a été jugé très différemment ; les appréciations d'ailleurs se contredisent et donc s'annullent. Une conclusion en ressort clairement : « Il y aura encore beaucoup de patientes explications avant que le monde ne comprenne vraiment la nature et la complexité de notre entreprise sans précédent ». Reste à savoir comment maintenir et développer ces heureux résultats de la conférence pour éviter de retomber dans une situation où les activités œcuméniques pourraient à nouveau dégénérer en des relations ésotériques entre petits groupes de leaders ecclésiastiques spécialisés (1).

Le Comité exécutif a adressé aux Églises-membres une déclaration mettant en relief 2 points : la défense des droits de l'homme et de la liberté religieuse partout où elle est menacée ; le devoir d'évangélisation de l'Église.

Dans son article : THE WORLD COUNCIL AND THE FUTURE. *Executive Committee discerns plan at Céligny* (*FCB*, mars), le DR. H. S. LEIPER, un des secrétaires adjoints du Conseil œcuménique, résume ainsi le devoir du Conseil :

Tenir constamment devant le monde chrétien le commandement et la promesse de l'unité, sans vouloir en aucune façon dicter sa volonté aux Églises-membres ou même suggérer quelque action particulière conduisant à l'union organique, cette dernière ne pouvant relever que des Églises elles-mêmes.

La réunion du Comité exécutif fut précédée de celle du COMITÉ MIXTE du Conseil œcuménique et du Conseil international des missions. On en précisa les fonctions, ainsi que les modalités de collaboration entre les deux institutions.

IMPRESSIONS SUR LA CONFÉRENCE D'AMSTERDAM.

Dans le dernier fascicule de *Christendom* (amér.), tout entier consacré à la conférence, l'article du Rév. E. L. AUBREY présente un intérêt spécial parce qu'il expose les éléments d'unité qui, malgré les divergences (et « dedans elles » pour dire comme Barth) se sont manifestés là-bas ;

(1) *Id.* n° 7.

ils provenaient tous de la conviction que « Dieu transcende de très loin nos formules, que nous sommes maintenus ensemble en Jésus-Christ d'une façon que nous ne comprenons pas entièrement, et que, dans un sens très réel, il existe une Église universelle au milieu de nos communions distinctes » (p. 437).

Ces éléments communs sont : Dieu est le Seigneur juste et miséricordieux de l'histoire ; Jésus-Christ est le centre de l'histoire et la clé de la Bible prise comme un tout ; l'homme ne peut se sauver lui-même ; il y a dans l'Église un élément éternel dont les formes historiques sont des expressions imparfaites ; les divisions chrétiennes sont un scandale ; le Royaume de Dieu est déjà commencé en Jésus-Christ, mais non pas complètement réalisé ; l'effort humain est indispensable pour son accomplissement. Conclusion : Amsterdam n'est donc qu'une étape sur une longue route vers des formes plus adéquates d'unité.

Quand, au cours de la conférence, rapporte dans son article T. C. CRAIG, un anglican très actif et très influent exprima des objections d'ordre théologique à reconnaître l'unité des chrétiens séparés dans le Christ, réalité œcuménique qui, comme nous le voyons, s'avère de plus en plus fondamentale, on lui répondit unanimement que s'il en était comme il le prétendait, la réunion d'Amsterdam serait inutile.

BISHOP ANGUS DUN constate dans sa contribution que *Foi et Constitution* a joué à Amsterdam un rôle moindre qu'à Lausanne et à Édimbourg, mais il apprécie le changement de méthode théologique qui s'y fit jour (1).

Notons enfin une très caractéristique opinion du Rév. WILLIAM ROBINSON (Disciples du Christ) qu'il a exprimée dans une interview de presse : « Nous sommes venus ici afin que toutes nos Églises meurent mais ne s'éteignent pas (*die but not die out*). Il y a une autre revue qui a consacré tout un fascicule à la Conférence ; c'est VERBUM CARO

(1) *Irénikon* en traitera dans un article spécial.

de décembre 1948. Dans un article intitulé : *L'unité de l'Église, aventure du XXe siècle*, J. J. VON ALLMEN écrit :

« Et puisque tout semble dire que notre siècle sera fidèle dans la mesure où il remembrera l'Église dans l'Unité visible et organique que le Nouveau Testament nous révèle être la sienne, on comprendra à lire les pages qui suivent et qui marquent encore tant d'abîmes, combien cette fidélité exige de notre part de soumission à la Parole de Dieu, d'amour de la vérité, de charité fraternelle, de compréhension, de patience, d'intelligence, de volonté. De prière aussi puisque rien n'engage autant que la prière. Car l'Église n'est pas un don seulement, elle est aussi un devoir. Ce que nous sommes, il faut le devenir. »

Le R. P. M. VILLAIN donne un point de vue catholique, le pasteur MAX THURIAN de Taizé-Cluny, contribue par une note très intéressante à propos de l'« Avertissement » du Saint-Office. Faute de place, nous passons même la simple mention des autres articles, pour ne citer qu'une phrase du pasteur J. DE SAUSSURE au sujet du même Avertissement, en note de son article *Amsterdam* 1948 :

« Le décret apparaît moins comme une mesure extérieure qu'intérieure, moins comme un refus de tout contact avec l'œcuménisme que comme un moyen, pour certains milieux ultramontains (entre autres jésuites), de s'assurer sinon le monopole du moins le contrôle exclusif des relations interconfessionnelles, aux dépens des pionniers régionaux de l'unionisme. C'est un symptôme de plus de l'éternel conflit interne au catholicisme romain et inhérent à son titre même où l'adjectif contredit le substantif » (p. 172).

Dans l'*International Review of Missions* de janvier 1949, les JEUNES ÉGLISES font savoir que la Conférence n'a pas été suffisamment réaliste à leur goût.

La revue THE STAR OF THE EAST, qui est l'organe de l'Église orthodoxe syrienne du Malabar, trouve que la conférence d'Amsterdam possède déjà une grande valeur rien qu'à avoir produit un rapprochement entre les Églises orientales, communément appelées mineures, et que le R.

P. Kaloustian, curé des Arméniens de Londres, appelle les restes des glorieuses Églises d'Orient qui n'ont pas voulu accepter le concile de Chalcédoine. La Revue se propose précisément de les faire connaître. Elle magnifie aussi le rôle que joua à Amsterdam une illustre fille de l'Église du Malabar, Miss SARA CHAKKO.

QUELQUES OPINIONS CATHOLIQUES :

Le R. P. M. PRIBILLA dans *Stimmen der Zeit* de janvier 1949 : *Interkonfessionnelle Verständigung. Die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam.* L'A. juge la Conférence d'un point de vue historique et lui trouve beaucoup plus d'affinité avec celle de Stockholm qu'avec celle de Lausanne.

Un témoin oculaire catholique de la Conférence (espèce qui a été, comme on le sait, rarissime), le R. P. J. WITTE S. J. qui y assista en qualité de correspondant de presse, a fait aux étudiants en théologie de l'Université catholique de Nimègue une communication à son sujet (1).

Il y eut, d'après le conférencier, trois éléments distincts à l'Assemblée du Conseil œcuménique : 1) L'activisme optimiste des Américains désirant la collaboration entre les Églises pour satisfaire les besoins de la Société contemporaine ; 2) L'opinion de K. Barth qui ne croit pas à l'union des Églises sur le plan historique. La tendance barthienne pourrait aboutir à faire du Conseil un bloc antiromain ; 3) Les orthodoxes qui se sentaient mal à l'aise parmi une majorité protestante.

MAI 1949.

(1) *Der Ueberblick* 29 janv. 1949.

Notes et Documents.

1924-1949
Lettre Pontificale « *Equidem Verba* ».

A notre très cher Fils Fidèle de Stotzingen, Abbé Primat des Bénédictins.

PIE XI, Pape.

Très cher Fils,

Salut et Bénédiction apostolique. Vraiment, en méditant la prière que Notre Seigneur, sur le point de mourir, adressa à son Père afin que tous fussent un, que pourrions-nous souhaiter plus vivement que de voir tous les chrétiens, faisant trève à leur antagonisme héréditaire, rétablir entre eux cette parfaite unité de l'Église catholique pour ne former plus qu'un troupeau et un Pasteur. Ce souhait, nous l'adressons avec un amour tout spécial à l'immense population de la Russie. Les calamités politiques qu'elle subit en ce moment semblent l'appeler à l'étreinte maternelle de l'Église.

Mais à cet apostolat pour la restauration de l'unité, qui donc peut prendre une part plus importante que les moines occidentaux, eux qui par leur activité très industrieuse, ont toujours si bien mérité de l'Église et de la Société civile ? C'est qu'en effet l'Ordre monastique tire son origine de l'Orient ; établi en Occident par saint Benoît (que les Orientaux eux-mêmes vénèrent avec une très grande dévotion comme le Patriarche des moines d'Occident), il était d'une merveilleuse prospérité, bien avant la douloureuse séparation du XI[e] siècle. Bien plus, cet Ordre a gardé très fidèlement jusqu'aujourd'hui les traditions des Pères, le zèle pour la liturgie sacrée et les éléments fondamentaux du monachisme primitif : autant de circonstances qui rendent les Fils de saint Benoît singulièrement aptes à la réconciliation de nos Frères séparés.

Voulant réaliser sans retard un projet aussi salutaire et l'adapter à la nature de l'Ordre monastique, nous vous enjoignons, très cher Fils, d'inviter par lettres tous les Abbés et les Moines de cet Ordre, à prier instamment Dieu pour l'unité, mais aussi à entreprendre

des œuvres pour la réaliser. Il est souhaitable que les Abbés, après s'être concertés, choisissent une abbaye de leur Congrégation ou au moins de chaque pays, celle qui leur semblera la plus indiquée pour ce genre de travail, dans laquelle avec l'aide des autres abbayes, un zèle tout particulier soit déployé et où les ressources nécessaires soient mises en œuvre pour cette très noble entreprise. Dans ces abbayes, que l'on désigne en toute diligence un certain nombre de moines qui, s'étant appliqués aux études requises, — à savoir : la langue de ces peuples, leur histoire, leurs institutions, leur psychologie, et par-dessus tout leur théologie et leur liturgie — se rendent plus aptes à promouvoir la cause de l'Unité. Cette formation s'obtiendra plus aisément si vous envoyez à Rome, en aussi grand nombre que possible, pour y suivre les cours de l'Institut oriental, ceux de vos moines les plus doués pour ces études.

Efforcez-vous également, par la parole et par la plume, de créer en Occident un courant plus intense de zèle et d'étude portant sur les points qui nous séparent des Orientaux.

Enfin nous désirons beaucoup, très cher Fils, que dans ces abbayes on s'occupe avec toute la charité possible de Russes réfugiés chez nous.

S'il en est parmi eux qui désirent s'éclairer sur la doctrine catholique, ou bien, si déjà unis, veulent s'initier à la vie monastique, qu'ils reçoivent chez vous cette fraternelle hospitalité que vous pratiquez si volontiers. Vous mettrez tous vos soins à en faire des fils aimants de la Sainte Église, et, s'il plaît à Dieu, de bons moines.

C'est pourquoi, très cher Fils, ne tardez pas à pousser à la réalisation de ce projet nouveau qui ouvre nos cœurs à l'espérance. Car ainsi, avec l'aide de la grâce divine, il pourra se faire qu'une Congrégation monastique de rite slave soit un jour instituée. Son monastère central, qui sera fondé ici en son temps, groupera en une seule famille dans cette ville, centre de l'univers catholique, les moines tant occidentaux qu'orientaux. Il deviendra l'origine et le centre d'autres monastères qui plus tard auront l'occasion de se fonder en Russie.

Entretemps nous réjouissant de cet espoir, nous implorons de Dieu pour vous les secours opportuns, en présage desquels et en témoignage de bienveillance toute spéciale, nous accordons de tout cœur à vous, très cher Fils, à chacun des supérieurs et des membres de votre Ordre illustre, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint Pierre, le 21 mars en la fête de saint Benoît de l'année 1924, la troisième de notre Pontificat.

PIE XI, Pape.

* * *

Depuis que Pie XI a demandé officiellement à l'Ordre bénédictin de s'occuper d'une manière spéciale de l'Union des Églises, de l'Orient, de la Russie, vingt-cinq ans se sont écoulés. C'est le 21 mars 1924, en effet, en la fête du patriarche saint Benoît, que fut écrite la lettre *Equidem Verba*, dans laquelle le Saint Père invitait le Primat de l'Ordre à faire appel à tous les Abbés et aux moines — *Abbates et monachos* — pour l'œuvre nouvelle. Certaines qualités du monachisme bénédictin qui le rendaient aptes à cette besogne étaient mises en avant. Ensuite, un programme était déterminé : Pie XI avait devant les yeux les quinze congrégations bénédictines alors existantes, groupées la plupart du temps par pays, et il souhaitait que dans chacune d'elles un monastère fut désigné qui, avec l'aide des autres, s'occuperait spécialement de l'œuvre demandée. Un certain nombre de moines y vaqueraient à l'étude des questions unionistes : langues, histoire, institutions, psychologie et surtout théologie et liturgie. Dans la pensée du Saint-Père, il semble bien que les quelques sujets jugés capables et chargés de l'œuvre dans chaque monastère, se seraient, sinon réunis dans l'abbaye désignée de la Congrégation, du moins concertés pour un travail commun. De plus, le Saint-Père souhaitait que l'on reçoive comme hôtes dans les monastères les russes émigrés, et qu'on accepte éventuellement à la vie monastique — *Deo sic volente* — ceux qui en manifesteraient le désir.

Lorsque ce premier travail aurait donné ses fruits, et que, dans les quinze congrégations bénédictines ou équivalemment dans chaque pays où elles sont établies, un monastère au moins aurait ainsi une équipe de travailleurs formés et outillés, un nouveau pas très important serait à faire : grouper les moines préparés et les réunir à Rome, où s'établirait le berceau d'une congrégation monastique de rite slave, comprenant des orientaux (éventuellement, les Russes devenus moines) et des occidentaux. C'est de ce nouveau foyer que partiraient un jour — troisième étape — des groupes de religieux pour fonder des monastères en Russie.

Quel fait avait pu déterminer cette intervention apparemment inattendue de Pie XI ? Depuis le temps de saint Grégoire le Grand qui envoya les moines romains en terre anglo-saxonne, pareil geste ne s'était plus produit. La fin du régime tsariste en Russie avait laissé croire tout un temps qu'après une révolution passagère, une ère religieuse nouvelle s'ouvrirait pour ce pays. D'autre part, depuis plusieurs années déjà, le métropolite Szepticki, archevêque

ruthène de Leopol, qui s'était occupé du monachisme oriental dont il avait fondé la branche nouvelle des studites, voulait intéresser aussi l'Ordre bénédictin, en lequel il comptait beaucoup d'amis, à un travail unioniste et spécialement à la restauration du monachisme en pays slave. Il avait circulé dans plusieurs monastères et avait conquis à son idée un certain nombre de moines, spécialement dom Lambert Beauduin, le fondateur du mouvement liturgique belge, alors professeur de théologie à Rome. Ce n'est plus une indiscrétion aujourd'hui de le dire : C'est autour de ces personnalités que l'idée d'une collaboration effective de l'Ordre bénédictin au travail de l'Union fut élaborée. Le cardinal Mercier s'était chargé de remettre lui-même au Saint-Père le premier projet qui aboutit à la Lettre *Equidem Verba*. Mais l'entreprise n'était pas facile ! En effet, après vingt-cinq ans, à peu près rien de ce que demandait Pie XI, quant à un mouvement général de l'Ordre, n'a pu être fait.

Pour que le programme de Pie XI eût pu se réaliser tout de suite, il eut fallu que l'Ordre fût centralisé : « Dans chaque monastère, dans chaque congrégation..., ensuite un monastère central à Rome, etc. », tout cela supposait un rouage commun. Or, dans l'Ordre bénédictin, la stabilité imposée par la Règle rend très difficile toute cession d'individus, qui sont tous liés à leur famille religieuse en dehors de laquelle ils n'ont ni place ni droit. Une fondation ne peut normalement se faire que par un groupement sorti d'un même monastère, soutenu dans ses débuts par l'Abbaye-mère. L'« unité » bénédictine n'est nullement celle de l'Ordre ni même de la Congrégation, mais exclusivement l'unité numérique du monastère ; lui seul est une entité complète. Sauf exception, les congrégations ne sont que des aggrégats extrinsèques. On s'unit pour maintenir certains avantages, pour faire respecter certains droits. Jusqu'à présent, on ne s'est guère uni pour « agir » en commun. Pie XII, dans l'homélie qu'il prononça à Saint-Paul-hors-les-Murs lors de l'élection du nouveau Primat de l'Ordre, en 1947, a engagé les bénédictins à se grouper davantage en vue d'œuvres communes et il est à prévoir que, l'indépendance des monastères demeurant, un mode d'action convergente pourra se créer à la longue. Mais tout cela ne peut se produire qu'organiquement, ce à quoi le temps est nécessaire.

Une des qualités mises en avant par Pie XI pour le travail unioniste dans l'Ordre de saint-Benoît, était précisément la permanence en son sein des traditions des Pères (*etiamnunc tradita a Patribus praecepta*), par lesquelles ils représentent dans la Chrétienté quelque chose du passé et de ses cadres, d'une époque où l'Église n'était

ni divisée ni centralisée. Reconnaissons même que la fécondité de la restauration bénédictine au XIXe siècle est due en grande partie à l'indépendance des monastères, à laquelle on avait dû jadis renoncer à cause de la Commende et pour lutter contre la décadence.

Le fait est cependant qu'un ensemble non centralisé de maisons religieuses — Ordre ou congrégation monastique — est peu propice à une œuvre qui exigerait un déploiement rapide d'hommes. Ce qui ailleurs peut être exécuté promptement, demande dans l'Ordre monastique, un travail préalable de lente intussusception et de croissance. Mais tout un côté de l'œuvre unioniste n'a-t-il pas été proclamé essentiellement de longue haleine, où toute précipitation serait nuisible ? C'est à celle-là sans doute que les moines se sentent conviés. L'Ordre bénédictin, quatorze fois séculaire, ne remue que lentement. Un quart de siècle n'est rien dans son histoire. Le peu qui s'est fait en vingt-cinq ans sera sans doute le germe d'une action ultérieure beaucoup plus considérable. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a songé aux moines pour l'œuvre unioniste. Elle est, pour eux, à l'ordre du jour depuis Léon XIII, qui, en posant les fondements du Collège Saint-Anselme à Rome, avait mis nettement l'accent sur ce travail. Léon XIII marque une étape importante dans le mouvement unioniste. Il a, du côté de la hiérarchie catholique, inauguré une nouvelle manière d'aborder le problème de l'unité, et on sait combien les Églises orientales lui tenaient à cœur. Pie XI, a-t-on dit, avait voulu faire de l'œuvre de l'union, l'œuvre par excellence de son Pontificat. L'année qui suivit son élection, n'avait-il pas convié tous les chrétiens séparés, dans son encyclique sur saint Josaphat, à un mouvement de rapprochement vers l'unité œcuménique ? Jusqu'en 1928, il ne cessa d'y revenir. Entre l'invitation de Léon XIII à l'ordre bénédictin, et la lettre *Equidem verba*, trente-sept ans se sont écoulés. Entre Pie XI et une activité plus générale de l'Ordre, il se pourra passer plusieurs années encore.

* * *

Aussitôt que la lettre *Equidem Verba* fut publiée, on vit quelques scintillements à l'horizon. D'Einsiedeln (Suisse) une petite feuille — sorte de croisade pour l'Unité de l'Église — fut répandue. Elle n'eut malheureusement pas de suite. Certains abbés firent timidement quelques sacrifices, et permirent à l'un ou l'autre de leurs religieux de donner libre cours à des aspirations généralement confuses, qui n'aboutirent souvent qu'à de pénibles désillusions, faute

de soutien, et de canalisation d'énergies. Partout cependant l'hospitalité bénédictine ouvrit ses portes aux émigrés russes, et leur prêta souvent d'efficaces secours. Beaucoup de monastères n'eurent guère le moyen de faire davantage, mais ils s'adonnèrent à ce moyen d'autant plus volontiers.

Lorsque l'œuvre d'Amay reçut son institution juridique, elle n'obtint mandat que pour la Belgique : on s'attendait à ce que, ailleurs aussi, quelque chose se fasse, et on ne voulait concéder de monopole à personne, ce qui eut été contraire à l'idée de Pie XI. Un peu plus tard en effet la Congrégation de Beuron essaya, sans succès, de fonder un monastère unioniste à München-Gladbach. Au bout de quelques années, ce fut l'Abbaye de Saint-Joseph en Westphalie qui s'adjugea ce travail pour l'Allemagne. Quelques publications savantes émanèrent de ce monastère, dues en partie aux disciples du célèbre orientaliste Baumstark. On y fit aussi qnelques réunions d'initiation : toutes choses qui correspondaient assez adéquatement à l'idée de Pie XI, lequel avait mis très fortement l'accent sur le caractère studieux et intellectuel du travail demandé à chaque monastère. Quelques années avant la guerre, l'Abbaye de Niederaltaich en Bavière voulut également concentrer ses efforts en vue d'une activité unioniste. Un jeune moine y manifestait un dynamisme plein de promesses. Tous ces mouvements ont été, hélas ! éclipsés par la tourmente, et Dieu sait quand ils reprendront. En Amérique, le monastère de Saint-Procope (Ill.) situé dans une région où il y a des Slaves émigrés, et qui compte lui-même plusieurs moines d'origine slave, réussit à mettre sur pied un petit groupe de religieux qui, comme à Amay, pratiquent le rite oriental. Ils sont ainsi mieux à même d'exercer l'apostolat direct nécessaire en leur région, et publient depuis douze ans une petite revue anglo-russe : *The Voice of the Church*. Une des œuvres bénédictines les plus stables est le mouvement de D. Bede Winslow de Ramsgate, avec son excellente revue *The Eastern Churches Quarterly*, qui en est à sa septième année.

Ceux qui fondèrent Amay eurent au contraire la réponse très rapide. Là en tous cas, la voix du maître a été suivie, comme le veut la règle bénédictine, « vicino oboedientiae pede », au point qu'on a pu se demander laquelle des deux, de la « magistri jussio » ou de la « discipuli opera » avait été la première.

Connaissant la complexité de l'Ordre bénédictin, et l'impossibilité pratique pour celui-ci d'entrer subitement en une activité centralisée, le fondateur d'Amay, devant les hésitations des supérieurs de l'Ordre, jugea opportun de créer de toutes pièces un monastère qui aurait

à s'adapter à l'œuvre nouvelle. Mais tout était à faire. Au lieu d'un monastère constitué, dans lequel, comme le voulait Pie XI, on acceptât de créer un centre unioniste, c'était le néant. Ni immeuble, ni argent, ni hommes, ni institution juridique, ni tradition immédiate, ni appui d'aucune sorte. Seule la parole pontificale et l'amour de l'Église pouvaient soutenir l'audacieuse poignée d'hommes qui tenteraient l'aventure.

De plus, pour « tout construire » et il le fallait, puisqu'il n'y avait rien, il a fallu aussi « tout repenser ». La nécessité de travailler pour l'Union a fait remonter les esprits vers la méditation du vieux monachisme, père de toutes les ramifications monastiques postérieures en Orient et en Occident. En vue de fondations en Orient et sur le désir exprès du saint Siège, une attention spéciale a été accordée à la pratique du rite byzantin par des bénédictins eux-mêmes. La connaissance de ce rite, l'adaptation à ces usages et à ses formes de piété ont demandé, on le comprend, une application diligente. Non seulement on eut à cœur de se familiariser avec les langues et les cérémonies, de célébrer les offices du cycle liturgique complet selon l'usage byzantin — et ce pour l'édification des fidèles tant occidentaux qu'orientaux — mais on se prépara à des fondations. Il est trop tôt de parler des résultats de ces expériences très importantes. Elles ont eu comme but de préparer, dès à présent, des moines à mettre sur pied en Orient, et avec des orientaux, des monastères de leur rite et de leur discipline où, en s'adaptant à l'esprit de la règle de saint Benoît, la vie monastique se conformerait à leurs plus riches traditions.

Nous remettons à une autre occasion — le jubilé de vingt-cinq ans de la fondation d'Amay n'est du reste plus très lointain — un exposé plus détaillé de tout ce qui a été fait en notre monastère pour répondre à l'appel de Pie XI. Contentons-nous de signaler ici très brièvement le mouvement créé dans le public religieux par cette revue *Irénikon*, qui n'a cessé d'être prospère depuis vingt-trois ans. Irénikon n'a pas été seulement un périodique régulier émanant d'un monastère. Il est une « cité » qui abrite beaucoup de monde, et il fut à certains moments, un drapeau.

Il doit son nom au grand unioniste que fut l'Abbé Portal, qui, dans ses vieux jours, grâce à son contact avec le cardinal Mercier, fut aux côtés de dom Beauduin pour l'appuyer dans son œuvre. La semaine unioniste de Bruxelles de 1924, premier acte important qui suivit la lettre *Equidem Verba*, réunit autour de ceux que nous venons de nommer d'autres personnalités marquantes, parmi

lesquelles le métropolite Szepticki que nous y avons déjà cité plus haut et qui est un des principaux apôtres de l'Unionisme en notre siècle. Ce fut sous ces auspices qu'une circulation d'idées s'établit entre les catholiques d'Occident et d'Orient, auxquels devaient bientôt s'adjoindre des Orthodoxes et des chrétiens d'autres confessions, tous animés d'un même esprit de compréhension mutuelle ; *Irénikon* serait longtemps entre eux l'unique porte-parole.

Depuis les débuts, il n'a cessé d'accueillir les nombreux ouvriers de la grande idée unioniste. Le livre d'hôtes du monastère et la liste des collaborateurs de la Revue sont ici très révélateurs. La plupart des noms des jeunes œcuménistes qui, un peu dans tous les pays, ont percé depuis lors et se sont fait connaître, y figurent plusieurs fois. Quelques-uns d'entre eux ont fait dans notre ambiance des séjours prolongés, et sont restés en contact avec notre programme, sur lequel ils se sont généralement appuyés. Ce rayonnement de par le monde, nous voudrions le voir se développer dans d'autres foyers de notre Ordre. N'est-ce pas une occasion magnifique que ce vingt-cinquième anniversaire de la lettre de Pie XI pour renouveler l'appel à l'Ordre de saint Benoît tout entier, et demander à tous ses enfants de nous aider de mieux en mieux à la réalisation de la grande idée à laquelle jadis ils ont été si noblement conviés ?

D. O. R.

Continuation de la bibliographie sur le concile de Florence (1).

Aaron, Petru Pavel. — (Soborul dela Florenţa). Incepere, aşezământul şi Iscăliturile sfîntului si a toata lumă săbor dela Florenţa din cele vechi grecesti şi latineşti spre inţelegere si folosul Neamului nostru acum întăiu prefăcute, şi într-acest chip tîpărite cu blagoslovenia Preasfînţitului şi preluminatului Kiriu Kir Petru Pavel Aaron Vlădicul Făgăraşului la sfînt. Troiţa în Blaj, 1762.

(Exordium Synodi Florentinae). Exordium et Definitio Sanctae Œcumenicae Synodi florentinae ex antiqua Graeco-Latina editione desumpta et ab Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Petro Paulo Aáron de Bisztra Episcopo Fagarasiensi ad sui gregis utilitatem, majus nempe Unionis argumentum adaptata, cumque Ejusdem Benedictione, prius Valachico, nunc rursus Latino idiomate typis edita. Blaj, 1762, in-16, 48 p.

(1) Cfr Irénikon 16 (1939) 305-330 ; 591.

AMANN, Albert M., S. J. — *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen : Der Streit über die Gültigkeit der « Griechentaufe ».* Orientalia christiana periodica 8 (1942), 289-316.

BODOGAE, Teodor. — *De ce nu s'a putut face Unirea bisericilor la Florența. Considerații istorice cu ocazia împlinirii a 500 de ani — 6 Julie 1439-1939 — de la conciliul unionist de la Florența.* Revista teologică 29 (1939) 295-322.

BUGHETTI, Benvenuto, O. F. M. — *L'Archivio del S. Francesco di Fiesole.* Studi Francescani (1938) 60-86. Tiré à part, Firenze 1938. Série 3, t. 10.

— *I francescani al concilio di Firenze.* Firenze, 1938 ; in-8, 34 p.

CAMMELLI, Giuseppe. — *I dotti bizantini e le origini dell' umanesimo. I. Manuele Crisolora.* Publié par le « Centro nazionale di studi sul rinascimento ». Firenze, 1941, in-8, 228 p.

— — II. *Giovanni Argiropulo.* Ibid. 1941, in-8, 223 p.

— *Calcondyliana. Correzioni alla biografia di Demetrio Calcondila dalla sua nascita* (1423) *alla sua nomina nello studio di Padova* (*1463*). Miscellanea Giovanni Mercati, t. III, Studi e Testi 123, Città del Vaticano 1946, p. 252-272.

CANDAL, Emmanuel, S. J. — *Bessarion Nicaenus in concilio Florentino.* Orientalia christiana periodica 6 (1940) 417-466.

— *Andrés de Escobar, obispo de Megara, firmante del decreto Florentino « pro Graecis ».* Ibid. 14 (1948) 80-104.

CLAIN (KLEIN ou MICU), Samuil. — *Histoire du concile de Florence* (en roumain) mentionné par J. Georgesco, dans Dictionnaire de théologie catholique, art. *Roumanie,* t. 14 (1938) col. 33, sans lieu et sans date. Inédit ?

CONCILIUM FLORENTINUM. *Documenta et scriptores.*

Vol. I, Series A : *Epistolae pontificiae ad concilium spectantes.*

— Pars I. *Epistolae pontificiae de rebus ante concilium Florentinum gestis* (*1418-1438*). Edidit Georgius Hoffmann S. I. Roma, 1940, in-4, XVIII-118 p.

— Pars II. *Epistolae pontificiae de rebus in concilio Florentino annis 1438-1439 gestis.* Ed. idem, 1944, XX-148 p.

— Pars III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post concilium gestis annis 1446-1453. Cum indicibus ad partes I-III.* Ed. idem, 1946, XVI, 180 p.

Vol. II, Series B, fasc. I. *Ioannes de Torquemada O. P., Apparatus*

super decretum Florentinum unionis Graecorum. Ed. Emmanuel Candal S. I., 1942, LXII-140 p.

Fasc. II. *Fantinus Vallaresso, archiepiscopus Cretensis, Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina.* Ed. Bernardus Schultze S. I., 1944, LXIV-121 p.

Διαμαντόπουλος, Ἀδαμάντιος *N.* — *Αἱ κατὰ τὸν ΙΕ' αἰῶνα ἀπόπειραι πρός ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν.* Θεολογία 1 (1923) 99-108 ; 202-217 ; 2 (1924) 24-45 ; 121-147. Tiré à part : *Ἀπόπειραι...* (cfr Irénikon 16 (1939) 310).

DVORNIK, Francis. — *The Photian Schism. History and legend.* Cambridge, 1948, p. 420-427 : *Treatment of Photius and his council by supporters of the council of Florence. Unpublished Greek treatises on the councils and opponents of the Union*; cfr. aussi p. 362-378 : *The Eighth Council among opponents and supporters. Sixteenth century writers.*

ESSEN, Leo van der. — *Florence, Council of.* Catholic Encyclopedia, t. VI, New-York, 1909, 111-114.

GALTIER, Paul, S. J. — *Encore un mot sur la nature du décret « pro Armenis ».* Gregorianum 25 (1944) 171-185.

GILL, Joseph, S. J. — *The printed editions of the Practice of the council of Florence.* Orientalia christiana periodica 13 (1947) 486-494.

— *The sources of the « Acta » of the council of Florence.* Ib. 14 (1948), 43-79.

— *The « Acta » and the Memoirs of Syropoulos as History.* Ib. 303-355.

HALECKI, Oscar. — *W drodze na sobór Florencki. Przyczynek do dziejów metropolity Izydora i ego stosunków z Litwę.* Oriens 7 (1939) 66-70.

HEILER, Friedrich. — *Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit ?* Eine heilige Kirche (1939) 183-193.

HOFFMANN, Georg, S. J. — *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439). Teologi e deliberazioni del concilio di Firenze.* Miscellanea historiae pontificiae edita a facultate historiae ecclesiasticae in pontificia universitate Gregoriana. Vol. II, Collectionis n. 2, Roma, 1940, 82 p.

— *Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz. Zur Jubelerinnerung an die Papst- und Konzilsbulle « Cantate Domino » vom 4. Februar 1442.* Orientalia christiana periodica 8 (1942) 5-39.

— *La « Chiesa » copta ed etiopica nel concilio de Firenze.* Civiltà cattolica (1942) II, 141-146 ; 228-235.

— *Rodrigo, Dekan von Braga ; Kaiser Johann VIII. Palaiologos.*

Zwei Briefe aus Konstantinopel, 13. Oktober und 18. November 1437, zur Vorgeschichte des Konzils von Florenz. Orientalia christiana periodica 9 (1943) 171-187.

— *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert ?* Ibid. 10 (1944) 91-115.

— *Kirchliche Trauerfeier für Kardinal Bessarion am 10. Dezember 1472.* Ibid. 12 (1946) 200-201.

— *Papst Pius II. und die Kircheneinheit des Ostens.* Ibid. 217-237.

— *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten.* Miscellanea Giovanni Mercati, t. III. Studi e Testi 123. Città del Vaticano 1946, p. 209-237.

— *Ein Brief des Kardinals Isidor von Kiew an Kardinal Bessarion.* Orientalia christiana periodica. 14 (1948) 405-414.

HUENTEMANN, Ulricus, O. F. M. — *Bullarium Franciscanum.* Nova series, T. I (1434-1447). Quaracchi 1929.

IOANNOU, Pierre. — *Un opuscule inédit du cardinal Bessarion. Le panégyrique de S. Bessarion, anachorète égyptien. Appendice : Canon acrostiche de l'hymnographe Joseph en l'honneur de S. Bessarion.* Analecta Bollandiana 65 (1947) 107-138.

IORGA, Nicolas. — *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle.* Seconde série. Paris 1899.

JUGIE, Martin, A. A. — *Georges Scholarios, professeur de philosophie.* Studi bizantini i neoellenici 5, 1re partie, 1939, 482-494.

JUHÁSZ, Dénes J., O. S. B. M. — *Besszárion és a Firenzei Unió.* Keleti Egyház 5 (1938) 193-196.

KNOEPFLER, Alois. — *Ferrara-Florenz, Œkumenisches Konzil.* Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV² (1886) 1363-1380.

Κύρου 'Αχ. — Βησσαρίων ὁ Ἕλλην. Athènes, 1947 ; in-8, 2 vol., 239 et 272 p.

LAMMENS, H. — *Frère Gryphon et le Liban au XVe siècle.* Revue de l'Orient chrétien 4 (1899) 68-104.

LETURIA, Pedro, S. J. — *La ediciŏn critica « Concilium Florentinum ».* Gregorianum 25 (1944) 186-195.

LOENERTZ, Raymond, O. P. — *Fr. Simon de Crète, inquisiteur en Grèce et sa mission en Crète.* Archivum Fratrum Praedicatorum 6 (1936) 372-378.

— *Pour la biographie du cardinal Bessarion.* Orientalia christiana periodica 10 (1944) 116-149.

LUSKA, Joseph. — *Errores Coptorum tempore concilii Florentini (1442).* Acta academiae Velehradensis 16 (1940) 203-215.

MAPELLI, E. — *L'epiclesi al concilio di Firenze.* La scuola cattolica 67 (1939) 326-359.

MASSALSKY, Nikolaus. — *Zum 500. Jahrestage der Union von Florenz.* Eine heilige Kirche (1939) 170-183.

MERCATI, Angelo. — *Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell' Archivio Segreto Vaticano.* Orientalia christiana periodica 11 (1945) 5-44.

MERCATI, Giovanni. — *Ultimi contributi alla storia degli Umanisti. I. Traversariana.* Studi e Testi 90, Città del Vaticano 1939, VIII-143 p.

MINCUZZI, Michele. — *La dottrina teologica di Giovanni di Montenero. O. P. (Concilio di Ferrara-Firenze 1437-1439).* Bari.

MOHLER, Ludwig. — *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolo Perotti, Niccolo Capranica.* Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. XXIV. Band. Paderborn 1942, in-8, XII-649 p. (Cf. Fr. Dölger, Byzantinische Zeitschrift 42 (1942) 227-233).

NIWINSKI, *Mieczyłáw.* — *Władisłáw Warneńczyk a unja kościelna.* Oriens 3 (1935) 162-164.

— *Unia Florencka w Polsce.* Ibid. 5 (1937) 99-102.

NOWACKI, Józef. — *« Posnaniensis » episcopus na akcie unii Florenckiej.* Ibid. 7 (1939) 112-113.

OURLIAC, Paul. — *Louis XI et le cardinal Bessarion.* Bulletin de la société archéologique du Midi de la France. III[e] série, t. 5 (1945) 33-52.

PAPP, Gyula. — *A munkácsi püspökseg eredete* (Origine de l'évêché de Munkač ; fondé probablement par Isidore de Kiev). Keleti Egyház 7 (1940) 69-71.

TOUSSAINT, J. — *Philippe le Bon et le concile de Bâle, 1431-1449.* Bruxelles, 1942, in-8, 146 p.

— *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle, 1431-1449.* Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 3[e] série, fasc. 9. Louvain, 1942, in-8, XXI-358 p.

TSCHACKERT, Paul. — *Ferrara-Florenz.* Realenzyclopedie für protestantische Theologie und Kirche VI[3], Leipzig 1899, 45 ss.

Τωμαδάκης, Νικόλαος Β. — *Ἐτούρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμιρούτζης ; Ἐπετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 18 (1948) 99-143.

— *Ὁ αὐτόγραφος τοῦ Βησσαρίωνος Cod. Marcianus Gr. 533.* Ibid. 245 s.

UDALCOVA, Z. — *Borjba političeskich partij v Vizantii v XV veke i dejateljnostj Vissariona Nikejskago.* (Thèse de licence soutenue

à l'université de Moscou en 1945 et rapport présenté en octobre 1946 à la 3e session de la section d'histoire et de philosophie de l'Académie des sciences de l'URSS. ; cf. Revue des études byzantines 6 (1948) 98 et 100).

URBAN, Jan, S. J. — *Losy unii Florenckiej na Rusi*. Oriens 7 (1939) 104-108.

Χρύσανθος, ἀρχιεπίσκοπος. — *Βησσαρίωνος προσφώνημα πρὸς τὸν εὐσεβεστάτον βασιλέα Τραπεζοῦντος Ἀλέξιον τὸν Κομνηνόν.* dans *Ἀρχεῖον Πόντου* 12 (1946) ; t. à p., in-8, 25 p.

WACZYŃSKI, BOGUSŁAW.— *Echa unii Florenckiej w Polsce w czasach unii Brzeskiej*. Oriens 6 (1938) 99-103.

— *Żrodła do sobora Florenckiego*. Ivid. 7 (1939) 38-43.

— *Opisy moskiewsko-ruskie soboru Florenckiego*. Ibid. 70-73.

LIVRES REÇUS *(Suite)*

J. B. S. HALDANE, *Hérédité et Politique*. Traduit par Paul Couderc. Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 98 p. — ANDRÉ WALTZ, *Essai sur la Vie de chacun*. Ibid., 1948 ; in-8, 218 p., 290 fr. fr. — JEAN PERRIN, *La Science et l'Espérance*. Préf. de L. de Broglie et L. Blum (Nouvelle Collection scientifique). Ibid., 1948 ; in-8, 216 p., 360 fr. fr. — ROGER DU TEIL, *Amour et Pureté*. Essai sur une morale de la signification. Ibid., 1947 ; in-8, 252 p., 150 fr. fr. — KOSTIS PALAMAS, *Pages choisies*, traduites du grec moderne par A. Chédel. La Chaux-de-Fons, Éd des Nouveaux cahiers. 1942 ; in-8, 98 p. — GERMAINE BEAUMONT, *La longue nuit*. Roman, Paris, Denoël, 1948, in-12, 256 p., 250 fr. fr.

CHARLES SMYTH, *The Friendship of Christ*. A devotional Study. Londres, Longmans, 1945 ; in-12, 98 p. — FREDERICK W. KATES, *Charles Henry Brent, Ambassador of Christ*. (Servants of the Universal Church) Londres, SCM Press, 1948 ; in-12, 36 p. — H. G. G. HERKLOTS, *Nathan Soederblom, Apostle of Christian Unity* (Id.), Ibid., 1948 ; in-12, 28 p. — DOROTHEA SALMON, *Jungle Doctor, The story of Albert Schweitzer* (Id.). Ibid , 1948 ; in-12, 48 p. — ANNIE KRAUS, *Ueber die Dummheit*. Francfort s /M., Knecht, 1948, in-16, 72 p. — ANNIE KRAUS, *Die Vierte Bitte, Versuche einer Auslegung*. Ibid., 1948, 72 p. — CONRAD GROEBER, *Das Leiden unseres Herrn Jesus-Christus*. Lucerne, Stocker, 1948 ; in-12, 8,75 fr. s. — ANNIE KRAUS, *Fülle und Verrat der Zeit*. Zum Begriff der existentiellen Situation. Graz, Pustet, 1948 ; in-8, 50 p. — OTTO BRUDER, *Daniel auf der Galeere*. Eine Hugenottenerzählung. Bâle, Reinhardt, 1946 ; in-12, 138 p. — A. C. JEMOLO, *Per la Pace religiosa d'Italia*. Florence, « La nuova Italia », 1947 ; in-8, 52 p. — *Estudios Marianos*, órdano de la societad mariológica española. Ano VII, vol. VII. Madrid, Arges, 1948 ; in-8, 484 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

John Wild. — Platos' Theory of Man An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture. Cambridge, Harvard University Press, 1946 ; in-8, X + 320 pages, 5 dl.

Il n'est pas de congrès ou réunion politique actuellement où l'on n'affirme vouloir combattre pour sauvegarder « la dignité de la personne humaine » et la défendre contre les empiètements de tous les totalitarismes, étatismes et autres tentatives d'absorption. Mais ceux qui parlent ainsi savent-ils toujours exactement de quoi, au fond, il s'agit ? Aussi, rien ne me paraît plus salutaire que de préciser un peu cette belle chose qu'est « la dignité de la personne humaine ». Sans doute les classiques s'y sont déjà essayé. Platon a beaucoup été étudié comme politique (La République) et comme sociologue (Les Lois) mais dans le présent livre l'A. met son érudition au service de la découverte d'un Platon moins connu, et il nous montre son anthropologie. Nous voyons Platon jeune homme, vivant à une époque où la guerre avait semé des désillusions et des difficultés matérielles, une profonde décadence dans le monde — situation bien semblable à notre époque. Et la philosophie de Platon peut nous apprendre beaucoup sur les choses essentielles, sur le problème de l'Homme. Après une comparaison avec Aristote, l'A. tire des textes platoniciens des réponses à des questions qui se posaient jadis et encore aujourd'hui. Dans une deuxième partie il examine sa théorie de la connaissance, « cette faculté vitale et mystérieuse sur laquelle repose toute la connaissance humaine ». Mais s'il fait face aux problèmes de structure, à la théorie des ombres, et aux rapports de cette philosophie avec d'autres conceptions, l'A. évite de prendre une position platonicienne en face de la destinée de l'homme. A.

L'Homme nouveau. — Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre (Étude de Pastorale, I). Louvain, Nauwelaerts, 1947 ; in-12, 298 p.

Ce recueil des 7 études n'a pas la prétention d'épuiser les problèmes de pastorale, que pose l'avènement de « l'homme nouveau ». Il n'en considère que quelques aspects dominants. Ses problèmes de pastorale sont des problèmes d'adaptation. Ils requièrent donc une connaissance approfondie des deux termes en présence : l'humanité et le christianisme. Du côté du christianisme, il y a lieu de discerner ce qui est essentiel, immuable

et ce qui est susceptible d'adaptation. Du côté de l'homme, il faut dissocier soigneusement les valeurs humaines permanentes de celles qui peuvent et doivent subir la loi de l'évolution et du progrès. Problèmes difficiles, complexes et délicats, ressortissant à la philosophie et à la théologie, mais aussi conditionnés par les faits. Ce n'est que dans la mesure où ces questions préalables seront résolues qu'on pourra songer à aborder utilement, avec chance d'éviter erreurs et fausses manœuvres, les questions de pastorale, telles qu'elles se posent aujourd'hui. C'est dire l'opportunité, l'utilité de ces 7 études signées par des prêtres compétents et prudents, parmi lesquels on lit les noms de MM. Van Steenberghen, Aubert, Moeller, Minon, Leclercq, Dondeyne etc., et quel immense service leur lecture rendra à tous les hommes d'action, de plume et de parole, mais, au premier chef aux hommes d'Église. P. H.

Hans Urs von Balthasar. — Wahrheit in der Welt. Einsiedeln, Benziger, 1947; in-8, 312 p.

On s'attend toujours à ce que le P. B. révèle quelques nouveaux aspects des choses par sa pénétration et ses vues originales, même lorsqu'il touche à des questions longuement traitées par des grands maîtres. C'est ainsi qu'il reprend à sa manière le *De Veritate* de saint Thomas. L'objet qu'il se propose n'est ni l'épistémologie ni l'ontologie de la vérité, ni la psychologie, mais une description qu'il appelle essentielle (*Wesensbeschreibung*) de la vérité, et qui comprend la vérité comme liberté, comme mystère, comme participation, choses auxquelles, certes, les manuels ne pensent pas.
D. B. S.

Mgr de Solages. — Dialogue sur l'Analogie. Paris, Aubier, 1946; in-12, 174 p.

L'éminent recteur de l'Institut catholique de Toulouse a rédigé en ces pages un compte rendu fidèle mais stylisé des séances qui ont eu lieu à la société toulousaine de philosophie en 1943 sur le thème de l'analogie. Nous sommes à même d'assister ainsi au déroulement d'une discussion spontanée mais précise et nourrie à l'occasion, d'exposés sur le thème de l'analogie dans les diverses branches du savoir (mathématiques, physique, biologie, histoire et sciences morales, métaphysique) faits à tour de rôle par quelques membres de la société. Une convergence de vue assez remarquable se précise, mais le charme paraît se rompre en métaphysique lorsque s'affronte la philosophie de l'Être et celle de sa valeur. La discussion ne se prolonge d'ailleurs pas sur ce thème. Le lecteur approuvera sans réserve Mgr de Solages de l'avoir fait pénétrer dans l'intimité de ces sciences. D. H. M.

V. Soloviev. — Crise de la philosophie occidentale. Introduction et traduction par M. Herman. Paris, Aubier, 1947; in-12, 381 p.

S'il est vrai de dire que, du point de vue philosophique, la première œuvre scientifique de Vl. S. n'a plus rien à nous révéler, M. le prof. Herman fournit néanmoins par sa traduction une appréciable contribution à la documentation encore toujours lacuneuse de l'histoire de la personnalité, éminente sans doute, mais en même temps combien bizarre de Vl. S., de la pensée russe et du slavophilisme. La crise de la philosophie occidentale classait S. dans l'opinion publique : adversaire du positivisme, il faisait siennes plusieurs idées du slavophilisme de la première époque. Notre génération s'agace souvent ou bien encore s'amuse à relire ces jugements par trop déficients, dépendant en première ligne de Kirěevski et à travers lui de Schelling, grand-père de cette célèbre époque russe slavophile. Mais ce qui confère à ce volume une grande valeur, c'est l'introduction — plus longue d'ailleurs que la traduction elle-même — où M. Herman raconte, dans ses détails, documenté surtout par l'œuvre classique du regretté Motchoulski (Vl. Sol, en russe, Paris 1936), l'évolution intellectuelle et spirituelle *toujours orageuse et souvent* passionante du grand protagoniste de la réunion du catholicisme et de l'Orthodoxie. D. B. S.

Albert Rivaud. — Histoire de la Philosophie. I : Des origines à la scolastique. (Coll. Logos). Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 614 p.

Ce manuel, dont M. R. nous donne le premier volume, vient combler une lacune. Il nous manquait une histoire de la philosophie en langue française, qui fut suffisamment complète sans être prolixe, et qui offrit à l'étudiant une bonne synthèse de l'évolution de la pensée occidentale. Trop de nanuels se cantonnent dans un point de vue unilatéral. On appréciera vivement l'ouvrage de M. R. qui se recommande tant par son objectivité et sa clarté que par une présentation typographique et une documentation bibliographique des plus soignées. Les pages qu'il consacre à Platon sont parmi les meilleures, et on lui saura gré d'avoir fait la part large aux penseurs chrétiens des premiers siècles. D. E. L.

Raymond Klibansky. — The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Londres, Warburg Institute, 1939 ; in-8, 58 p., 5 pl.

Ce mince fascicule contient un travail considérable de déblayage, présenté très modestement. Il s'agit d'un programme de la reconstitution d'un *Corpus Platonicum Medii Aevi*, qui montrerait l'influence persistante de Platon et du Platonisme persistant, sous différents travestissements, à côté de l'aristotélisme depuis l'antiquité jusqu'à la Renaissance. L'A. donne les listes d'un *Plato Latinus* et *Arabus*, et nous fait espérer la constitution d'une collection semblable pour la période byzantine. D. B. S.

P. Vulliaud. — La pensée ésotérique de Léonard de Vinci. Paris, Odette Lieutier, 1945 ; in-8, 122 p.

Cette réédition d'une plaquette vieille de 25 ans déjà voudrait réhabiliter le vrai Léonard trop méconnu aujourd'hui au profit d'un héros imaginaire qui aurait été l'initiateur de toute la technique moderne. L'A. veut faire justice de ces chimères, pour nous rendre l'homme tel qu'il fut, peintre de génie avant tout ; par l'étude de l'œuvre picturale que nous avons conservée de lui, il veut nous initier à cette symbolique mystérieuse du nombre et des choses, étrangère au critique d'aujourd'hui, mais familière alors aux contemporains de l'artiste. Pas plus que les autres hommes de la Renaissance, L. de V. n'a été le païen, le libertin ou l'esprit fort que certains eussent voulu. Telle est la thèse de l'A. et elle n'est certes pas dépourvue de bon sens. Mais pourquoi ce ton suffisant, ces sarcasmes qui enlèvent à ces pages la sérénité et le sérieux que l'on eut aimé ? Pourquoi aussi cette complaisance dans l'atmosphère trouble d'un symbolisme ambigu et quelque peu malsain ? Contestons enfin à l'A. certaines affirmations qui font preuve d'une information fragmentaire, superficielle, partiale, peut-être même. D. E. L.

Georges Berguer. — Traité de Psychologie de la Religion. Lausanne, Payot, 1946 ; in-8, VIII-367 p.

Ce genre d'étude est toujours un peu décevant pour un croyant, et l'A. en convient lui-même. La valeur de la méthode et ses possibilités sont clairement mises en lumière dans les conclusions. — Signalons les p. 107-127 : *Religion de l'enfance, de l'adolescence, de la maturité,* et le chap. VII sur la prière. Relevons deux assertions utiles. « Une histoire séculaire a fait des Églises chrétiennes des institutions de type intellectualiste beaucoup plus que des éducatrices du sentiment et des émotions » (p. 276). « Ils (les pasteurs) aiment mieux, en général, penser juste vis-à-vis de Jésus-Christ que d'avoir des sentiments brûlants à son égard, et leur émotion s'attache peut-être plus à ce qu'ils prêchent à son propos qu'aux impressions qu'il devrait susciter en eux » *(Ibid.)*. — C'est avec un certain étonnement qu'on lit, d'autre part, cette phrase sous une telle plume : « L'infaillibilité papale qu'est-ce autre chose que l'affirmation d'une communication de l'homme avec Dieu, totalement indépendante de l'état intérieur et spirituel du Souverain Pontife ? » D. J. v. d. M.

M. F. Sciacca. — Il Problema di Dio e della Religione della filosofia attuale. (Problemi e Opinioni). 2[e] éd. Brescia, Morcelliana, 1946 ; in-12, 380 p.

Ces pages donnent un aperçu des différents courants de la philosophie religieuse entre les deux guerres ; idéalisme et théodicée traditionnelle, personnalisme et existentialisme. Ne voulant rien omettre, l'A. est contraint à ramasser une matière considérable en un nombre de pages restreint, ce qui l'oblige à être très bref et parfois un peu scolaire. D. E. L.

Auguste Valensin. — Autour de ma Foi. Dialogues avec moi-même, Paris, Aubier, 1948 ; in-12, 124 p.

L'A. nous livre en ces brèves pages une gerbe de réflexions spontanées et toutes personnelles, nées au hasard et groupées sans lien rigoureux sur le problème de la foi, et divers problèmes de philosophie et de théologie (anthropomorphisme, prière, éternité de l'enfer, présence de Dieu, immortalité de l'âme). Il paraît plus sensible aux exigences de la conscience qu'à celles de la raison, mais en fait, il ne cesse d'appuyer sur leur complète harmonie. L'on sera vite pris par le charme et l'intelligence de ce fragment de journal personnel, dont l'A. proclame lui-même le caractère objectif, ce qui ne veut pas dire sans portée. D. H. M.

Martin Luther. — Les Livres symboliques. Comprenant le petit Catéchisme, le grand Catéchisme, les articles de Smalkalde. Texte traduits par le prof. A. Jundt. Paris, « Je Sers », 1947 ; in-12, 287 p.
— **Les Livres symboliques**, comprenant la Formule de Concorde. Trad. par le même ; Ibid., 1948 ; in-12, 328 p.

Nous possédons déjà dans cette collection le *Traité du Serf-Arbitre*. Les trois opuscules de ce nouveau volume des œuvres de Luther sont précédés d'une brève introduction, où le traducteur, le prof. A. Jundt, relève les circonstances historiques de leur rédaction. Le tout est in instrument précieux pour connaître davantage la pensée authentique du Réformateur. Le prof. Jundt., décédé en février 1943, laissait, annotés et entièrement traduits, les textes de la *Formule de Concorde* et de la *Confession d'Augsbourg*. Pierre et Jean Jundt publient ici le premier texte (qui date de 1580) ajoutant une longe introduction historique fort instructive.
D. T. S.

Haïdar Bammate (Georges Rivoire). — **Visages de l'Islam.** Lausanne, Payot, 1946 ; in-12, XVI-600 p., 8 pl. hors-texte, 12 f. 50 s.

Cet ouvrage est décrit dans la pensée de contribuer à un rapprochement entre l'Orient et l'Occident, entre le christianieme et l'Islam, entre les deux parties du monde méditerranéen. A première vue elles semblent bien opposées l'une à l'autre, mais elles sont bien plus proches qu'il ne paraît. « Des analogies frappantes nous ont fait remarquer qu'à travers l'espace et le temps, les grands penseurs de l'Occident et de l'Islam se font écho. Par l'observation et la critique pénétrante des causes et des effets des actions humaines, un Ibn Khaldoun nous fait penser à un Vico ou à Montesquieu ; dans le système grandiose d'un Avicenne, dans les constructions subtiles d'un Averroës, nous avons pressenti la synthèse majestueuse et plusieurs solutions théologiques d'un saint Thomas d'Aquin ; dans les angoisses déchirantes d'un Ghazali, nous avons reconnu l'âme tourmentée d'un Pascal, dans les hymnes passionnées d'un Djelab ed Dine Roumi ou d'un Ibn al Farid nous avons perçu les accents enflammés d'un saint Jean

de la Croix ou d'une sainte Thérèse d'Avila ». On voit la manière. Seulement on a trop l'impression que l'histoire est trop impérieusement sollicitée : il y a chez l'A. un parti-pris de ne voir que du bien dans l'Islam et d'interpréter en sa faveur même ce qui l'est le moins. Cet ouvrage fait ainsi l'effet d'un panégyrique et même d'une apologétique et donne parfois l'impression d'être un instrument de propagande musulmane en Occident.

H. E. M.

F. M. Braun. O. P. — Jésus, Histoire et Critique. Tournai, Casterman. 1947 ; in-8, 257 p.

C'est la précise clarté des notions et le choix de l'essentiel qui confère du prix à ce dernier venu dans la longue série de livres sur le Christ. Un maître en pleine possession des données de l'histoire et de la littérature relative au sujet a fait ressortir, d'une manière concise, ce que la critique a révélé sur le problème de Jésus. Cela ne signifie nullement que l'A. nous mène par ces chemins arides ou se complaît la critique et parsemés de discussions tortueuses. Il nous conduit au contraire par la « haute route » de la sereine contemplation. Les notes — fort nombreuses — et quelques pages imprimées en petites caractères nous font comme deviner l'abondance des matériaux qui ont servi à édifier ce petit volume, fruit savoureux dont nous recommandons la lecture à tous les contemplatifs. L'éminent professeur nous pardonnera peut-être de regretter qu'il renvoie si souvent — et qu'il recommande aux débutants — l'éternel et par là déjà vieilli Nestle, compilation des compilations alors qu'il eut pu aussi citer par ex. l'excellent « N. T. Graece et latine » de J. M. Bover édité à Madrid. C'est espagnol, hélas !... *non leguntur.*

D. B. S.

Otto Borchert. — The Original Jesus. (Lutterworth Library, V, I) traduit par L. M. Stalker. Londres, Lutterworth Press, 1944 ; in-8. 480 p., 16 sh.

Ce gros ouvrage, avec ses notes, références et bibliographie impressionantes semble écrit plutôt pour le spécialiste et le savant que pour un large public. Son titre primitif était : *Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu,* c'est-à-dire : la toile de fond en or sur laquelle se profile la personnalité de Jésus. Longtemps l'auteur avait dû attendre un éditeur de bonne volonté. Mais une fois sorti, le livre a connu de nombreuses éditions. Car il correspond bien aux préoccupations et à l'esprit de notre temps. Et depuis, il a été traduit en hollandais, danois, suédois etc. Tout en se tenant très près du récit évangélique, l'A. brosse un tableau extrêmement vivant du temps où le Christ parcourait la Palestine ; il décrit toutes les lois et coutumes qui dominent le climat d'alors. Et c'est dans cette toile de fond que réside le plus grand charme de l'ouvrage. Ajoutons que la traduction de L. M. Stalker est un chef d'œuvre de l'espèce.

A.

The Apostolic Ministry. — Essays on the history and the doctrine of Episcopacy. Prepared under the direction of KENNETH E. KIRK, bishop of Oxford, by CECILIA M. ADY, GREGORY DIX, O. S. B., A. M. FARRER, F. W. FREEN, A. G. HEBERT, SSM., T. G. JALLAND, BEATRICE M. HAMILTON THOMPSON, KENNETH D. MACKENZIE, Bp., T. M. PARKER, L. S. THORNTON, C. R. Londres, Hodder et Stoughton, 2e éd., 1947; gr. in-8, XV-573 p., £ 2/2 s.

The Ministry of the Church. A review by various authors of a book entitled *The Apostolic Ministry.* Reprinted from « The Record » with corrections and a preliminary chapter by bishop STEPHEN NEILL. Londres, The Canterbury Press, 1947 ; in-8, 97 p. ; 2 /-.

La grande difficulté dans le travail pour l'union entre les chrétiens non catholiques a toujours été la doctrine sur le ministère et sur la succession apostolique. Ce pouvoir vient-il d'en haut, est-il d'institution divine, est-ce un don fait à l'Église par son Fondateur, ou n'est-ce qu'un moyen développé par elle pour venir à la rencontre des exigences de la vie quotidienne, une commission reçue de la part des croyants ? Vivant dans une communauté épiscopalienne, les auteurs de ce recueil ont voulu franchement se poser la question si et sous quels aspects l'épiscopat est essentiel à l'intégrité continuée de l'Évangile du Christ à travers les âges. Ils ont voulu faire un travail constructif, fruit d'une étroite collaboration. Pour eux l'épiscopat sans sa signification foncière, n'est qu'une « archeological perversity ». Ce volume a été en partie provoqué par les différents *schemes of reunion* qui soumettent la foi anglicane chez certains de ses adhérents à une dure épreuve. Les auteurs sont d'accord pour affirmer que, jusqu'à Luther, la vérité que l'épiscopat incorpore le ministère dans son sommet et reçoit de Dieu grâce et autorité, ne rencontre guère d'opposition. Les *Bampton Lectures* de Hatch (1880) cherchèrent l'origine de l'épiscopat dans les *episcopi* des sociétés païennes ; Harnack reprit cette idée dans sa théorie sur la distinction entre les ministères charismatique et officiel ; la théorie de la discontinuité a encore beaucoup d'adhérents dans l'Angleterre d'aujourd'hui. Pour dom Dix qui a fourni la plus longue étude de tout le volume, le fait que la position des évêques est identique à celle assignée par le Seigneur aux apôtres, est impliquée dans l'expression *apostolos* (shaliach). L'argument autour duquel pivotent toutes les études est la transmission de l'autorité et des pouvoirs telle qu'elle est attestée par les épîtres pastorales et par la lettre de S. Clément de Rome ; c'est là qu'on trouve la pleine continuité entre le Nouveau Testament et le deuxième siècle chrétien. Les mots *episcopos* et *diaconos* n'exprimaient d'abord qu'une fonction spirituelle de surveillance et de service, pas un rang ou un ordre ; les deux premiers ordres étaient ceux des apôtres et des presbytres. A cause de l'unité organique des deux Alliances il était naturel que les apôtres fussent influencés par l'Ancien Testament et y trouvassent des exemples pour le développement du ministère chrétien. D'après dom Dix, les rôles de l'évêque et du prêtre subirent un renversement étrange

au IVe siècle, les évêques devenant alors principalement des administrateurs et les prêtres les ministres ordinaires de la liturgie. Toutefois telle n'est pas l'image, que nous a peinte si admirablement, du grand évêque d'Hippone, Fr. van der Meer dans son *Augustinus de Zielzorger* ; de même on ne peut pas encore l'appliquer à l'Orient aujourd'hui. Le type actuel de l'évêque aurait été fixé alors ; il est encore supposé pour les *schemes of reunion* élaborés récemment. D'autre part, l'épiscopat historique s'est toujours réservé ses droits d'ordination et de consécration reçus du Seigneur lui-même. La doctrine presbytérienne aurait son origine dans le fait qu'à partir du IVe siècle les prêtres commençaient à exercer toutes les charges liturgiques. On comprend que les réformateurs aient eu une certaine difficulté à discerner le caractère apostolique dans l'épiscopat féodal de leur époque. La tendance des auteurs qui voient l'histoire de l'épiscopat dans l'Église catholique et aussi dans l'Église anglicane avec des yeux assez catholicisants ne pouvait manquer de provoquer des réactions dans les milieux anglicans. Nous en avons un exemple dans la réponse indiquée ci-dessus. Pour ces critiques, qui font appel à l'orthodoxie anglicane, l'épiscopat est nécessaire pour le bien-être de l'Église, mais pas pour son existence. Ils justifient assez clairement la décision de Léon XIII concernant les ordres anglicans. « L'Église d'Angleterre, comme l'Église luthérienne épiscopale de Suède, a historiquement, accepté une communauté fondamentale de foi et de vie avec les autres Églises réformées de la chrétienté ». Pour elles, le ministère n'est pas un sacerdoce ni un sacrement. L'isolement de l'Église d'Angleterre provenant d'une accentuation du ministère catholique est un phénomène relativement moderne (p. 79).

D. I. D.

Madeleine Chasles. — Le temps de la patience, notre temps. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-8, 176 p., 4 fr. 50 suisses.

Ce livre comprend trois parties : I. Précisions sur la patience et ses aspects. Cette vertu est complexe. Les mots qui l'expriment revêtent des sens variés dans les langues bibliques, mais les auteurs ascétiques ni non plus l'art des cathédrales ne les ont pas toujours pris dans leur sens propre. Définitions précises de la patience et des mots qui s'y rapportent (longanimité, persévérance, constance etc.). II : les patiences bibliques, les Patriarches. Job, Moïse, David, Jérémie, surtout le Christ en sa douloureuse passion. III. — partie actuelle — à l'adresse des modernes : le temps de la patience : notre temps. Vertu de guerre ; occupation, attente, bombardements, stalags et camps, insuffisance du ravitaillement, attente dans les files, courses à pied. Vertu aussi d'après-guerre ; il faut réagir contre l'impatience, la nervosité, la tristesse, la lassitude. Nos modernes sont déçus, mécontents, aigris, désaxés, affolés, ils sont pressés, c'est l'âge de la vitesse. Il faut leur prêcher la patience. La vie est une attente continuelle, elle peut être ruinée par l'impatience. Il faut s'attendre à Dieu, être patient envers soi-même, en famille, envers les faibles, les

enfants, les infirmes, les animaux, patient dans la maladie, les injures et les persécutions, patient dans les silences de Dieu. Tels son les *summa capita* de ce livre bienfaisant. P. H.

Madeleine Chasles. — Voici, Je viens... Paris, Lamarre, 1946 ; in-12, 316 p.

C'est le Messie-Sauveur, qui « vient » du fond des âges, de l'Eden. Mme Chasles nous dépeint les étapes de cette venue. I : L'A. T. est plein de prophéties et de figures messianiques ; avec, à l'arrière-plan, Satan, le « Prince de ce monde », qui, à tous les âges, sans désarmer, s'oppose à la réalisation de la promesse. Et enfin, c'est l'Emmanuel « Voici, je viens... » Sa naissance, sa vie, sa passion, sa résurrection. Et l'Ascension, fin du 1er cycle de l'histoire du monde. Car « il reviendra ». Et les croyants doivent vivre dans l'attente de la Parousie. *Vigilate !* — Dans la 2e partie, l'A, nous décrit les caractéristiques et les péripéties de l'Age nouveau. Israël dispersé, puis rassemblé. Où ? En Palestine, la terre de promission (Sionisme). Quand ? Mystère. Sa conversion à son Sauveur. Quelle force politique sera assez puissante pour regrouper Israël dans sa terre, en pleine liberté ? L'Angleterre ? L'Amérique ? Ou ne serait-ce pas la Russie ? En tout cas, on connaît celui qui dirigera ce puissant mouvement en faveur d'Israël. C'est l'Antéchrist, dont parle saint Jean. Le grand meneur du jeu, ce sera Satan, qui sait fort bien qu'il n'a plus que « peu de temps ». Importun perfide, l'Antéchrist se conciliera les juifs. Le temple sera reconstruit. Cela durera une demi-semaine, trois ans et demi (1er temps). Puis il y aura rupture entre l'Antéchrit et Israël, communisme, persécution, martyrs, fuite au désert, adoration de la bête, l'abomination sur l'autel de temple (2e temps). Enfin (3e temps), retour du Christ-Sauveur ; la ruine fondra sur le dévastateur et le Christ règnera sur Israël et sur les nations. — Tel est, en diagonale, le contenu du livre de M. Chasles. P. H.

F. Amiot, P. S. S. — *Saint Paul*, Épître aux Galates, Epîtres aux Thessaloniciens. « Verbum salutis » XIV, Paris, Beauchesne, 1946 ; 391 p.

Ce nouveau volume fait noble figure dans une collections déjà méritante, par ses traditions de garanties scientifiques, de sobriété d'exposition, de pénétration doctrinale. L'originalité de ce nouveau commentaire des *Galates* réside dans l'exploitation de la position prise dans la question des destinataires et, par suite, de la date de l'épître. Si l'Apôtre s'est adressé aux Galates du Sud, région qu'il évangélisa lors de son premier voyage missionnaire alors qu'il semble n'être jamais passé par la Galatie du Nord (proprement dite), plusieurs détails s'harmonisent mieux avec les *Actes*, et surtout, on est invité à en placer beaucop plus tôt la rédaction, c.-à-d. avant la réunion du synode apostolique de Jérusalem, en sorte que le différend Pierre-Paul aurait été apaisé définitivement par celui-ci. — L'introduction savante ramasse la doctrine eschatologique paulinienne en une synthèse très dense. D. M. F.

Wilheim Vischer. — Die Evangelische Gemeindeordnung. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag A. G. 1946; in-8, 128 p.

Par une exégèse suivie de Matthieu, 16. 13-20, 28 l'A. tente de découvrir la structure fondamentale de la communauté chrétienne primitive, sa foi, son attitude envers l'Écriture, sa discipline, son « éthique » familiale et sociale. L'on trouve ici des aperçus minutieux et consciencieux sur ce qui se passait dans le territoire de Césarée de Philippe. Pierre — non pas seulement sa profession de foi, mais sa personne — est reconnu comme fondement indiscutable (p. 18). Cependant, comme tel, il serait unique, sans succession. Ce que nous écrivions de l'*ἐπάφαξ* de Pierre à propos d'un livre de M. O. Cullmann (cfr Irénikon XXI (1948) p. 405-409) pourrait peut-être également entrer ici au débat. — Très importantes sont les considérations sur Mt. 19, 2-12, la question de l'indissolubilité du mariage, et ce qui suit sur la valeur de la virginité. Spécialement sur le premier point, malgré l'opinion « de la plupart des interprètes » (p. 85), l'A. donne sans hésitation une interprétation qui a toujours été celle de l'Église ; ses théologiens ne pouvaient plus se tromper dans cette matière d'une gravité exceptionnelle. Il est dommage de rencontrer encore dans une telle étude un mot comme *Papstkirche* et une insinuation comme à la page 88, parlant de « la culpabilité d'une Église, qui, par l'augmentation des naissances, veut s'accaparer de la suprématie dans le monde ». Nous avons plusieurs fois lu et entendu cela ailleurs plus explicitement, mais il se peut — et nous l'espérons — que dans ce cas-ci, notre susceptibilité éveillée nous joue un mauvais tour. D. T. S.

Chanoine G. Philips. — La Sainte Église catholique. (Bibliothèque de l'Institut Supérieur des Sciences Religieuses de l'Université de Louvain nº 3). Tournai, Casterman, 1946 ; in-8, 362 p.

Dans la Préface, l'évêque de Liège dit :« Pour tous les chrétiens l'Église est une mère. Elle est notre mère la sainte Église. Tous le savent et le sentent. Un enfant n'est jamais las de questionner au sujet de sa mère. Il veut toujours mieux la connaître » et c'est pourquoi le chanoine Philips a tenu à présenter au pieux public de lecteurs catholiques de nouvelles considérations sur ce sujet inépuisable. Non pas qu'il y dise des choses qui n'ont jamais été dites : cela n'est pas possible ; mais il présente les dogmes ecclésiologiques sous l'angle de préoccupations modernes et avec un souci marqué d'apologétique « irénique ». Et c'est ce qui rend ce livre si important pour les lecteurs de notre Revue. L'A. connaît particulièrement toute la bibliographie ecclésiologique « l'Église Corps Mystique », mais il tient aussi compte des points de vue protestants et orthodoxes et des controverses entre eux. Il reste difficile de croire que sa largeur de vue satisfasse entièrement nos frères séparés mais au moins ils devront reconnaître qu'un sérieux effort a été fait pour sortir des ornières batailleuses et donner une doctrine positive et sereine sur l'idée centrale qui illumine l'Église catholique. A.

A.-G. Martimort. — De l'Évêque (Coll. La Clarté-Dieu, 19). Paris, Éd. du Cerf, 1946 ; in-12, 72 p.

Traité didactique *De Episcopo* en miniature (72 p.). L'essai que voici a pour but de redonner aux chrétiens la dévotion à leur Évêque. — La spiritualité de l'Épiscopat est peu connue, encore moins pratiquée. L'Évêque, pour les fidèles, est trop souvent, un personnage décoratif, hiératique, mitré et crossé, un personnage distant et inconnu. — L'A. nous fait un raccourci de la théologie de l'Épiscopat : principes, objections, controverses, jusqu'aux définitions dogmatiques du Concile du Vatican. L'Évêque est successeur des Apôtres, missionnaires dans le sens plein du mot, responsable de l'apostolat, ayant charge d'âme à titre principal. L'Évêque est juge et docteur de la foi. Pas de sacrements sans l'Évêque. L'Évêque est lien d'unité dans son Église. L'Évêque est effigie du Christ époux de l'Église. De ces traits caractéristiques de l'Épiscopat, la source est la plénitude de l'Esprit-Saint. — En conclusion pratique : Exploiter les ressources liturgiques pour promouvoir la dévotion à l'Évêque. — La docte plaquette s'adresse, en ordre principal, aux prêtres, qui participent au sacerdoce et à la charge d'âmes de leur Évêque. P. H.

Augustin Bea, S. J. — Le nouveau Psautier latin. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-12, 210 p.

L'A. de cet opuscule veut justifier le point de vue auquel il s'est placé dans la rédaction du nouveau psautier latin. On sait qu'un certain nombre de réserves ont accueilli ce travail, dont la préface de la 2[me] édition autorisait les critiques avec bienveillance. La présente plaquette cherche à répondre aux objections. Elle a été l'objet d'une réfutation décisive de la part du P. Bouyer dans *La Maison-Dieu* (n° 14, 1948, pp. 149-163). Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur désireux d'informations complémentaires. D. O. R.

Victorius Bartocetti. — Jus Constitutionale missionum. Turin, Berutti, 1947 ; in-12, 218 p.

Nous avons ici un ouvrage écrit en un latin très vivant (d'orthographe parfois étonnante : *authonomia*, *cathegoria*, — par contre *caracter*, *obligatio*, qui fait penser au moyen âge), et qui aborde d'une manière neuve la question du droit missionnaire. Qu'est-ce qui constitue formellement une mission ? Ce n'est pas très clair en fait ; l'A. a du moins une théorie originale, sur laquelle repose toute la structure de son livre : une mission est, à quelques exceptions près, un territoire confié par l'Église à un groupement qui, essentiellement, ne s'identifie pas avec le territoire comme le seraient l'évêque ordinaire et son clergé. Après la justification de cette thèse, l'A. considère une série de questions particulières : division d'autorités, de biens dans les missions etc. — Nous n'hésitons pas à recommander vivement la lecture de cet ouvrage, véritable modèle du genre, dans le défrichement d'un terrain *vix antea lustratus*. D. G. B.

P. Petrus M. Seriski, O. F. M. Conv. — Poenae in iure Byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI (1054). Rome, Off. libri catholici, 1941 ; in-8, XVI-146 p.

L'A. nous offre ici un travail de déblaiement, essayant de fixer certaines notions fondamentales de droit et de saisir les réalités signifiées derrière un vocabulaire très varié et extrêmememnt fluide. Il étudie dans les sources conciliaires et patristiques surtout les peines de déposition (partielle et complète) et d'excommunication, avec de très brèves notices sur la suspension et l'interdit. Une dernière partie traite de certains délits particuliers. Notre impression est que l'A. cherche à couler le droit byzantin dans des moules modernes et dans le langage du C. I. C. plutôt que de nous donner une compréhension vivante et profonde de ce droit en lui-même. D'utiles tables terminent l'étude ; l'orthographe latine est malheureusement très déficiente. D. G. B.

O. Joachim Bak et O. Wojciech Zmarz. — Polska Bibliografia Prawa kanonicznega od wybalezienia druku do 1940 roku. Tom II za lata 1800-1940. Lublin, Tow. Naukowego Katolickiego Universitetu Lubelskiego, 1947 ; in-8, 356 p.

Les ouvrages et études signalés dans cette bibliographie polonaise du droit canonique sont naturellement pour la majeure partie écrits en polonais, mais on en trouve aussi un certain nombre en latin et même en français. Pour la plupart ce sont des articles de revues traitant de questions restreintes. Les ouvrages sont groupés systématiquement d'après les matières, mais à la fin est donnée une table alphabétique d'auteurs. Signalons 10 pages de *Droit de l'Église orientale et Questions unionistes.*
D. G. B.

Rev. Francis J. Connell. — Morals in Politics and Professions. Westminster, Maryland U. S. A., The Newman Bookshop, 2e éd.; in-8, 186 p.

Ce qui caractérise toute la littérature catholique américaine c'est l'immédiateté et la simplicité avec laquelle elle aborde les problèmes et les résout. Il en est ainsi dans ce livre bien fait, qui est un guide pour des catholiques dans la vie publique. Son contenu ? Une casuistique pour des laïcs, pour l'administrateur civil, le législateur, le juge, le soldat et le matelot, le gendarme, le médecin, la garde-malade, l'instituteur, etc. Des cas concrets avec des réponses concrètes auxquelles ne manquent même pas la justification profonde. Ce livre qu'on feuillette avec intérêt pour se laisser charmer à maints endroits, a connu son succès. D. B. S.

Παν. I. Παναγιωτάκος. — Ἄστικος κώδιξ καὶ Ἐκκλησία. Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου. Athènes, 1940 ; in-8, 210 p.

Περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς ἀγαμίας τῶν κληρικῶν. Ibid. 1940 ; in-8, 132 p.

Ἡ θέσις καὶ αἱ σύγχρονοι κατευθύνσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. Ibid. 1944 ; in-8, 30 p.

Ἑλλὰς καὶ Ἐκκλησία ἐν ὄψει τοῦ συνεδρίου τῆς εἰρήνης. Ibid. 1945 ; in-8, 24 p.

Ἡ ἐκλογὴ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος. Ibid. 1946 ; in-8, 144 p.

Ὁ οἰκουμενικὸς πατριαρχικὸς θρόνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐκκλησιαστικὴ καὶ πολιτικὴ θέσις. Ibid. 1948 ; in-8, 72 p.

Depuis plusieurs années, M. Panayotakos, avocat au Conseil d'État de Grèce, déploie une activité scientifique très louable et sérieuse dans le domaine du droit civil et ecclésiastique. Nous présentons ici quelques unes de ses œuvres qui portent toutes le caractère d'une investigation approfondie. Les deux premières concernent le mariage ; la première est un traité complet d'après le code civil hellénique et le droit canon byzantin ; l'A. tient largement compte de tout le développement que ce droit a subi chez les byzantins : la même chose vaut pour la deuxième —*Du mariage et du célibat des clercs* — ; le droit en vigueur dans l'Église latine est également exposé. Dans les questions qui se posent aujourd'hui dans l'Église orthodoxe, par exemple celle du second mariage des prêtres veufs, l'A. défend fortement le point de vue traditionnel. — « *La position et les directives contemporaines du droit ecclésiastique dans la science* » lui donnent l'occasion d'examiner le problème des rapports entre l'Église et l'État. La brochure « *La Grèce et l'Église en vue de la conférence de la paix* » veut assurer à la Grèce, avec la collaboration de son Église nationale, la place qui lui revient dans le concert des peuples vainqueurs. Depuis plusieurs années les élections des évêques et de l'archevêque d'Athènes ont suscité des difficultés canoniques encore augmentées par l'intervention du pouvoir occupant pendant la guerre. L'A. donne, dans le livre sur ce choix, une mise au point très fondée de tout ce qui s'est passé dans ce domaine depuis 1938. Dans le dernier travail que nous présentons ici, l'A. recommande la création d'un État Patriarcal à Constantinople, réplique et complément de la Cité Vaticane et continuation du canon 28 du concile de Chalcédoine. D. I. D.

Ἰωάννης Α. Παπαδόπουλος. — Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν ἠθικήν. Athènes, « OTE », 1947 ; in-8, 104 p.

Monsieur Papadopoulos, professeur de morale au séminaire du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie nous présente ici la première partie de son cours, l'Introduction à la morale chrétienne. Il y traite successivement des rapports de la religion et de la dogmatique avec la morale, de la morale philosophique et chrétienne, de la valeur, de l'importance, de la méthode, de la division et de l'histoire de la morale chrétienne prise dans un sens très large. D. I. D.

Dietrich von Hildebrand. — Pureté et Virginité. Paris, Desclée de Brouwer, (1947) ; in 12, 216 p., 60 frs.

Ces pages denses et parfois touffues développent la thèse de saint Paul en sa première épître aux Corinthiens, que pureté et virginité trouvent leur vraie justification dans les rapports établis par le Christ entre Dieu et l'humanité. La pureté, dans le mariage comme en dehors, est essentiellement « le respect de la sphère sensuelle, de sa profondeur et de sa sublime signification providentielle » ; l'union conjugale évoquant le mystère même du Christ qui aime l'Église et se livre pour elle.

L'impureté, dès lors, comporte à la fois, non seulement un avilissement, mis une profanation et une aversion des choses divines.

Quant à la virginité garantie par le vœu, comme c'est le cas dans l'état religieux, elle témoigne mieux que tout, de la prédominance du 1er commandement sur les autres : aimer Dieu plus que la créature. L'amour humain y est porté « au sublime » dans son objet : Dieu, à qui on s'attache exclusivement, et dans son exercice, son expression est toute spirituelle.

Bien que certains aperçus de l'ouvrage sur le mariage tendent trop à désincarner l'homme, on retiendra de sa lecture la haute valeur positive de la vertu qui dans l'Église catholique compte tant de héros. D. P. A.

François de la Noê. — Christianisme et politique. (Coll. Christianisme et Civilisation). Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 191 p.

La politique a mauvaise réputation parmi les chrétiens. Et pourtant, si le chrétien s'abstient et se contente d'évoluer dans la sacristie, le forum sera abandonné aux « méchants ». A qui donc alors la faute si la politique est devenue un champs clos où sévissent des mœurs de ménagère ? L'A. plaide avec force et se basant sur une documentation puisée dans les sources les moins discutables, le retour des chrétiens dans la politique, la rechristianisation de la vie civique. « Car, dit-il, une société qui ne vit pas dans la crainte de Dieu est condamnée de vivre dans la crainte de l'homme » (p. 151). — Que tous les hommes de bonne volonté reprennent donc le collier et reconstruisent un monde meilleur, à la fois humaniste, personnaliste et chrétien. Alors et alors seulement pourra refleurir l'union entre les peuples et les continents, entre l'Orient et l'Occident. Le premier pas se fait déjà : « Tandis que l'Orient s'ouvre à l'Occident, l'Occident découvre l'Orient. L'Esprit d'analyse critique avait réduit l'âme occidentale à cette extrême misère spirituelle qui a vieilli et usé l'Europe. L'Orient et l'Occident un jour seront ces nations qui louent le Seigneur, qu'a contemplées le prophète en une vision d'unité future. Ceux qui ont la foi doivent veiller à ce que l'Occident soit encore debout quand l'Orient viendra à sa rencontre » (p. 186). Tous les peuples du monde doivent réapprendre à espérer cette heure. Il appartient aux chrétiens de faire que cette espérance ne soit pas déçue. A.

People Matter. A Broadcast Series on the Nature of Justice. Londres, S. C. M. Press., 1945 ; in-12, 187 p. 6/.

Tous les régimes politiques existante et tous les gouvernements cherchent à s'appuyer sur une base légale, sur un solide fondement de justice, sur le Droit. Et même les régimes autoritaires cherchent — et trouvent d'ailleurs toujours — une telle base. Mais quelle est au juste la valeur de ces bases « légales » ? Et, en particulier la base juste des régimes politiques si variés ? Les auteurs de cette excellente petite brochure, ecclésiastiques de toutes les communautés de pensée chrétienne, y compris les catholiques romains, proclament que la vérité n'est pas « une fois pour toutes », que chaque temps a ses besoins particuliers et que « in medio stat virtus ». « Par une expérience personnelle, disent-ils en conclusion, (p. 79) nous apprenons qu'il y a des lois qui régissent non seulement le comportement moral des individus mais aussi celui des groupes d'individus, les peuples, nations et bloc de nations ». Quand on tiendra compte de cette vérité élémentaire, mais alors seulement, on pourra construire la paix sur la base solide de l'ordre dans la liberté. A.

J. de Guibert, S. J. — Leçons de théologie spirituelle, T. I. Toulouse, Éd. de la Rev. d'Asc. et de Myst., 1946 ; in-8, 410 p.

Les éditeurs de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* ont trouvé ces pages sur la table de travail du P. de Guibert après sa mort. Ce « testament spirituel » n'est que l'adaptation élargie et complétée en vue d'un public plus étendu de sa *Theologia spiritualis* parue en 1937. L'A. n'entend donner que des « leçons » ; il reste pédagogue, et son enseignement demeure technique, souvent au-dessus d'une culture spirituelle moyenne. On y trouve la méthode scolastique particulière à la Compagnie de Jésus, soutenue par une littérature abondante, riche et nouvelle. L'aridité est compensée par des textes plus intimes. Nous citons de préférence cette prière, écrite de la main du R. P. de Grandmaison : « Mon Dieu, j'accepte de votre main cette vie de perfection, de dépouillement total, d'extrême pureté, que le démon me présente comme une mort ; et qui en est une, en effet, dans un sens très vrai. J'accepte donc de ne vivre à l'avenir que pour vous, purement renonçant (en ce qui est de moi) au plaisir naturel de toute affection, de toute influence intellectuelle ou amicale ; acceptant le sacrifice partiel ou entier, quand et comme vous voudrez, de toute aptitude et de tout don, pour les lettres, la philosophie, la théologie, l'histoire, l'enseignement et la direction. J'accepte... de vivre avec des gens médiocres... au milieu de choses laides et communes, n'ayant que peu d'influences sur peu de personnes, et grossières, et changeant souvent... J'accepte de ne pas m'arrêter pour m'y reposer et pour m'y complaire en rien de terrestre, en aucune joie, en aucune beauté créée... ». D. B. S.

J. A. Jungmann, S. J. — Missarum Sollemnia. Vienne, Herder, 1948 ; 2 vol. in-8, XX-610-616 p.

Avec cette œuvre monumentale, d'une richesse tout encyclopédique, l'érudition sacrée reprend décidément sa place traditionnelle dans la science catholique allemande, après la dure interruption que lui imposa le régime naziste. Notre recension ne pourra en donner qu'une très faible idée. L'A. est non seulement un liturgiste réputé ; il est aussi — et ceci est à noter pour caractériser les deux premières parties de son ouvrage, — le chef de file de cette nouvelle pédagogie encore si discutée qu'on appelle la « théologie kérygmatique » spécialement par son livre *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung.* — Tout ce qui a été écrit, découvert, discuté d'essentiel sur la messe romaine — ou plus exactement sur les parties fixes de l'« Ordo missae » depuis l'œuvre célèbre du card. Bona (*Rerum liturgicarum libri duo,* 1674) et surtout depuis l'éclosion du mouvement liturgique, est réuni dans ces pages. La première partie sur l'évolution de la forme de la messe au cours des temps (*Die Gestalt der Messe im Wandel der Jahrhundert*) et la seconde sur son développement dans la vie communautaire ecclésiale (*Wesen und Gestaltungen der Messe in der kirchlichen Gemeinschaft*) donnent, en même temps qu'une sorte d'introduction générale à l'ouvrage, l'idée que se fait l'A. de la liturgie catholique. Il y dépasse volontiers le travail de l'historien, et s'élève à une vision théologique et, disons le mot, « kérygmatique » du monde des mystères. Il nous semble cependant qu'ici l'A. a négligé certaines mises au point importantes relatives à la doctrine sacrificielle de la messe : je pense notamment à l'explication de dom Vonier, dont le nom ne figure même pas. Les deux dernières parties (*Die Messe in ihrem rituellen Verlauf*) qui comptent plus de 900 pages, racontent jusque dans les détails les plus minimes, l'histoire souvent passionnante de la genèse de chaque rite, geste, parole et fonction, sans omettre son explication et son symbolisme avec l'histoire de son exégèse, qui a connu, en Occident du moins, une exubérante floraison, due en grande partie à l'ignorance de la langue liturgique par le peuple. L'histoire des contrefaçons et des aberrations illustre singulièrement ici et met en relief par contraste l'importance et la valeur dynamique du sacrifice de la messe.

Un mot sur la méthode que l'A. a dû se créer au fur et à mesure du progrès de sa synthèse. Il se reconnaît débiteur du vieux dom Martène, dont l'œuvre, dit-il (il s'agit du *De antiquis Ecclesiae ritibus*) n'a jamais été suffisamment exploitée. La précision scientifique de l'école de F. Doelger l'a obligé, comme il le raconte avec une pointe d'humour, à rassembler extraits et documents et à les accoller en des tableaux comparatifs de nombreuses couleurs sur une largeur de plus d'un mètre. D'autre part, il s'est fait le disciple de la « Liturgie comparée » du regretté Prof. Baumstark. Ses incertitudes relatives aux liturgies orientales nous étonnent cependant : il eut souvent suffi d'interroger le premier prêtre oriental venu pour être fixé. Dernier regret : On ne trouve pas, dans tout l'ouvrage, le nom de dom Lambert Beauduin, dont il nous a semblé cependant reconnaître les idées, sinon même les formules dans les pre-

mières pages de l'Introduction. Il est vrai que les idées de D. Beauduin sont à ce point devenues des axiomes, qu'elles peuvent être dites le patrimoine commun de la science liturgique. — Ces quelques remarques ne veulent infirmer en rien cette œuvre remarquable et très solidement bâtie, qui devra se trouver entre les mains de tous les travailleurs.

D. B. S.

I. **Juan Cabre Aguilo.** — Corpus Vasorum Hispanorum : Ceramica de Azaila. XI-101, pp. 63 planches, cartes et figures dans le texte. Gr. 4°, 1944.

II. **Luis Pericot Garcia.** — La Cueva del Parpallo (Gandia) : 1942 ; in-8, 351 p., 32 planches h-t. Publications du Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid.

III. **Antonio Garcia y Bellido.** — La Dama de Elche. Ibid., in-4 ; 1943. XV-206 p. 52 pl. h-t. et nombreuses figures et cartes dans le texte.

IV. **B. Taracena Aguirre.** — Soria (Cart. Arqueologica de España) 191 p. 11 planches h.-t. nombreuses cartes et figures dans le texte. Ibid. 1941, 192 p.

V. **Martin Almagro Basch, José Sarra Rafols y Jose Colominas Roca.** — Barcelone (Carta arqueologica de España) Ibid., 253 p.

L'Espagne savante entreprend un grand travail d'inventaire de toutes ses richesses naturelles et historiques. Ces divers volumes concernent les fonds archéologiques de la péninsule. Ces différents travaux couvrent des centaines de siècles, puisque, des découvertes signalées, certaines appartiennent à la préhistoire avec les silex taillés, les gravures et peintures de cavernes...tandis que les autres nous ramènent à la période visigothique en passant par les pédiodes ibérique, romaine, etc. Ceux qui suivent les travaux de l'abbé Breuil et les curieuses révélations sur les premières manifestations de l'art et de la pensée, trouveront dans l'ouvrage sur la grotte de Parpallo (II) des éléments de comparaison complémentaires. Le Corpus Vasorum de Azaila (I) apportera à l'étude de la céramique antique des documents nouveaux et des expressions très artistiques d'un art ancien et des plus suggestifs. Les ouvrages sur Soria (IV) et Barcelone (V) signalent tout ce qui, depuis le néolithique jusqu'à la période visigothique, a été découvert à ce jour. Comme l'on pense, l'art romain est bien représenté : urbanisme, éléments de cité, monuments civils, épigraphie, tombeaux, mosaïques. Quant à la Dama de Elche, c'est la pièce la plus rare, avec le diadème de Rivadeo (bande de bronze ornée de dessins estampés, datant probablement du IVe ou IIIe siècle av. J.-C.), de toute une collection de diverses pièces sculpturales, de quelques bronzes aussi de la période ibérique et romaine surtout. Cette « Dama de Elche » — dont la découverte fit grand bruit à l'époque (en 1897) — est un buste majestueux datant probablement du Ve s. av. J-C., qui paraît bien avoir été exécuté en Espagne même, sous des influences grecques et puniques. Son interprétation demeure encore difficile.

De l'examen de ces diverses publications archéologiques on tire la conclusion, déjà connue, de la variété des civilisations qui ont fait l'Espagne et les échanges culturels et artistiques entre toutes les régions civilisées du bassin méditerranéen.

Ces volumes sont magnifiquement illustrés et présentés avec tout l'appareil scientifique souhaité. Les archéologues y trouveront un véritable régal. D. Th. Bt.

Jean Mauclaire. — Contes lithuaniens. (Folklore Collection). Paris, Lanore, 1946 ; in-12, 156 p., avec illustrations dans le texte.

M. Mauclère a déjà publié divers ouvrages sur la Lithuanie. Les récits légendaires qu'il présente ici proviennent d'un peuple dont l'histoire est grande et mouvementée. Peuple nordique ; grand duché qui s'étendait jusqu'à la Mer noire, englobant des provinces considérées comme russes ; population catholique, russifiée ensuite mais toujours soucieuse de rester elle-même : autant de faits et d'éléments qui apparaissent dans ces contes. La gamme en est riche et variée, tour à tour grâcieuse, guerrière, païenne, chrétienne. Si les enfants liront ces contes avec agrément, les grands y trouveront la saveur de belles histoires enluminées. D. Th. Bt.

M. Lermontov. — Un héros de notre temps. Bruxelles, Éd. du Carrefour, 1946 ; in-12, 186 p.

H. Grégoire introduisait en 1918 quelques poésies de Lermontov en le qualifiant « l'un des plus grands du romantisme en général ». Et ce roman, qui est une sorte d'auto-biographie, nous fait connaître l'auteur avec son esprit aventurier, son besoin de liberté, son anti-conformisme, ses pressentiments d'un bouleversement dans la société russe. Né en 1814, il est mort en 1842. Cette traduction de Mousa de Chafroff est élégamment présentée tant dans le style que dans la vêture de l'édition. Étant un des prophètes de la Révolution et parce que son style est superbe, Lermontov doit être lu. D. Th. Bt.

Alexis Tolstoi. — Le Prince Sérébriany. Bruxelles, Éd. du Carrefour, 1946 ; 2 vol. in-8, 380 p. en tout. Ill. en couleur, lettrines, et culs de lampe de D. Rawitch, sous cartonnage.

L'auteur, qui n'est pas parent direct du comte L. T. ni de son homonyme contemporain, était ce que l'on peut appeler un homme complet, qui connaissait son pays et l'Europe, avec leur histoire. Homme de science, historien, poète, philosophe, humoriste et dramaturge... Pour lui Ivan le Terrible n'avait pas de secrets ; il présenta son sujet de diverses manières, en chants poétiques et en œuvres dramatiques. Ce roman-ci, auquel il travailla dix années de sa vie, n'est pas seulement une reconstitution historique, mais un véritable roman que l'on lit avec avidité. Époque et per-

sonnages troublants ; peinture exacte d'une époque très russe ; mélange des extrêmes, caractéristique de cette civilisation ; manifesation déjà de ce que l'on pourrait appeler les « constantes » russes. L'édition qu'en donne le Carrefour est une véritable œuvre d'art par les enluminures, les hors-textes en couleurs, de style slave. Et les amateurs d'aventures apprendront à cette lecture, que l'Histoire n'est qu'une grande aventure.

D. Th. Bt.

HISTOIRE

H. Wheeler Robinson. — The Life and Faith of the Baptists. Londres, The Kingsgate Press, 1946 ; in-12, VII + 158 p, 6/-.

Cet excellent petit livre (2e édition) donne une idée très vivante de ce qu'est la vie et la foi d'une communauté chrétienne qui est peu connue sur le continent. Le livre contient une première partie sur les commencements de cette Église, son esprit en général et enfin, une série d'images de leurs grands hommes du dix-septième et dix-huitième siècles. L'accent de cette communauté est mis sur l'expérience personnelle religieuse des membres bien plus que sur la dogmatique. Et c'est par cet élément humaniste qu'elle apporte sa contribution à la vie religieuse en général. A.

René Grousset. — Bilan de l'Histoire. Paris, Plon, 1946 ; in-8, 322 p., 120 fr. fr.

Ce livre tire son titre de la première des sept études qui le composent, et qui s'intitule « Mesure de la civilisation, Bilan de l'Histoire ». C'est un bilan, en effet, dans lequel l'A. fait brièvement la genèse de nos nations modernes ; il montre qu'elles sont des résultantes, et ce qu'elles « doivent » à leurs antécédents. Il dégage ainsi lumineusement plusieurs lois historiques. Pour les nations aussi joue la loi de l'hérédité. L'A. nous montre par exemple tout ce que la Gaule (France, Belgique) doit à Rome. « Ce furent les Romains qui réalisèrent les plus belles virtualités gauloises... Ce n'est pas un mince avantage que de participer au génie logique des langues latines... Nous préférons pour notre pays le sort de la Gaule romanisée à celui de l'Irlande, à laquelle la discipline romaine a si cruellement fait défaut. Si l'Irlande n'est devenue un être politique qu'en 1922, mille ans après la France, c'est que Rome lui a manqué ». L'A. fait voir ensuite la vérification des lois historiques pour l'Italie, l'Espagne, les Flandres, les Pays-Bas, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Amérique, la Russie. Il affirme l'évidente transcendance de l'Évangile. « Désormais, toute culture, qu'elle le veuille ou non, se trouvera réinstaurée dans le Christ... Les siècles et les pays déchristianisés ne s'en apercevront que trop ».

P. H.

Léon Homo. — Histoire de l'Orient. Connaissance de l'Histoire. Paris, Arthème Fayard, 1946 ; in-16, 316 p.

L'éminent historien met ici à la portée du grand public les résultats des découvertes qui ont renouvelé l'histoire de l'antiquité. Après une introduction sur l'exhumation de l'Orient, viennent cinq chapitres — sur l'Égypte, les pays de l'Euphrate et du Tigre, l'Asie méditerranéenne (Hittites, Lydie, Phéniciens, Hébreux), l'unité par les Aryens (Mèdes et Perses), Orient contre Occident — , et une conclusion. L'exposé se borne à l'essentiel, mais il est remarquablement clair : ce qui rend la lecture de ce bref ouvrage extrêmement intéressante et profitable. H. E.

David Knowles. — The Prospects of Medieval Studies. Cambridge, University Press, 1947 ; in-12, 22 p., 1 s. 6 d.

Leçon inaugurale par laquelle l'A., moine de Downside, prend possession de la chaire d'histoire médiévale à l'université de Cambridge comme successeur de feu Zachary Brooke. Il y fait mémoire de son prédécesseur, expose les tâches les plus urgentes dans son domaine et défend les valeurs humaines qu'on peut en tirer pour ranimer le fonds des idées religieuses et philosophiques sur lesquelles nous vivons. D. I. D.

Sieger *in* Fesseln. — Das christliche Deutschland (1933-1945) (Gemeinschaftliche Reihe, etc.) Verlag Herder et Verlag Furche. 1947, 158 p. 5.80 M.

En 1933, la nazisme se répandit en Allemagne avec la rapidité d'une tempête et envahit tout jusqu'aux plus intimes recoins de la conscience. Les chrétiens ne s'étaient pas encore réveillés de leur surprise qu'ils étaient déjà réduits au silence et au martyre. Et pendant toute la guerre on n'entendit presque plus parler des chrétiens ou de résistance chrétienne sauf des protestations d'un pasteur Niemöller ou de Mgr de Galen. Mais aujourd'hui que la parole chrétienne est à nouveau libre, on apprend peu à peu le martyrologe de ces confesseurs de la foi. Le recueil est dû à la collaboration des deux Églises, catholique et protestante. Nous y trouvons d'émouvantes lettres d'hommes — laïcs et clergé — qui ont vécu côte à côte dans les prisons de la Gestapo et dans les KZ., qui y ont appris à s'estimer et à se soutenir mutuellement, qui ont puisé dans ces souffrances sans nom un courage chrétien nouveau et dont la foi a resusscité des cendres matérielles. Nous y retrouvons l'esprit de résistance et de liberté qui était une des rares consolations de ces lieux sinistres et qui fait qu'on est tenté de bénir nos bourreaux d'alors. *Per crucem ad lucem*, est le mot que plus d'un ancien prisonnier politique a compris et qui est commenté dans le présent livre au bénéfice de ceux qui n'ont pas connu ces temps héroïques. A.

Schlaglichter. — Belege und Bilder aus dem Kampf gegen die Kirche. Hrsgb. von Dr. Konrad Hofmann. Herder, Fribourg en Br. 1947 ; in-8, 103 p. 4.20 M.

Le martyrologe des catholiques d'Allemagne sous le régime nazi est retracé dans ce livre avec de vives couleurs, mais en s'appuyant toujours sur des documents officiels, c-à-d. d'une part sur les Circulaires de l'Administration et qui prétendaient brimer les manifestations religieuses sous les prétextes les plus futiles et, d'autre part, les réponses que firent à ces persécutions les publications du clergé catholique. Coupé de tout contact avec les chrétiens d'Allemagne pendant la guerre, on était tenté de croire que le christianisme sous les nazis était trop silencieux et trop prudent. Dans le présent livre nous apprenons qu'il n'en a pas été ainsi. Les catholiques allemands confessent loyalement qu'ils auraient pu et dû faire davantage, mais cela dit, ils montrent combien il était difficile de confesser sa foi quand la Gestapo, grâce à un système généralisé de délation, savait tout ce qu'on disait et même ce que l'on pensait sans le dire. Ces tribulations affreuses ont purifié les chrétiens et leur ont donné une force nouvelle : pour devenir acier le métal doit passer par le feu. A.

The Official Year-Book of the National Assembly of the Church of England, 1949. Lambeth Number, Londres, the Church Assembly, S. P. C. K. ; in-8, XXXIV-563 p., 12/6.

Comme son titre l'indique l'année courante de ce précieux annuaire réserve une grande place à la conférence de Lambeth et aux Convocations de 1948. Il renseigne non seulement sur l'Église d'Angleterre mais également sur d'autres provinces de la Communion anglicane et même sur l'Église de l'Inde méridionale qui n'en est pas une. — C'est la première fois depuis 1942 que l'Annuaire contient de nouveau des *Church Statistics*. Comme d'habitude il est très complet et instructif. D. C. L.

The Chronicle of Convocation. — Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Second Georgio sexto Regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions of January 15 and 16, 1948 ; of May 26, 27, and 28, 1948 ; of October 13, 14 and 15, 1948 ; 3 vol. in-8, XXVIII-XL-XXXVI-498 p. avec appendices. 3 sh. chaque volume. Londres, S. P. C. K. ou *The Church Bookshop*.

En 1948 la Convocation de Cantorbéry s'est beaucoup occupée de la revision du droit canonique anglican. — L'événement le plus intéressant pour les lecteurs d'*Irénikon* a été une discussion à propos du *Quadrilatère* de Lambeth (p. 402-413) amorcée par une motion du Doyen de Windsor ; elle demandait, en réponse aux désiderata de la conférence de Moscou 1948 concernant une déclaration autorisée sur la doctrine sacramentaire de l'Église d'Anleterre, que « Sa Grâce le Président soit respectueusement prié de prendre les mesures nécessaires pour promulguer comme Acte de la Convocation la Résolution 11 de la conférence de Lambeth 1888 ». Après des débats très instructifs la motion fut passée par 94 contre 35 voix. D. C. L.

A. L. Drummond. — The Churches Pictured by' Punch'. Londres, The Epworth Press, 1947 ; in-12, 84 p., 5 /.

Beaucoup de peuples et parmi eux certainement le peuple anglais, révèlent le fond de leur âme dans leur conception de l'humour. Or, l'humour anglais est difficile à saisir. On le trouve le mieux concentré dans le célèbre périodique plus que centenaire nommé *Punch*. — Dans un pays ou la liberté de pensée a toujours eu son franc parler il a joué un rôle de premier plan dans la vie publique, y compris la vie religieuse, la vie de l'Église et les relations entre Églises. — Réunis sous quelques entêtes générales, nous trouvons ici des remarques mordantes sur l'*Oxford Movement* (Pusey, Newman etc), sur le clergé conformiste et non-conformiste, sur la façon de prêcher, sur les relations du clergé et des fidèles, et tout ce qui touche l'aspect extérieur des clercs. C'est très amusant et souvant même profond. — En tête de ce petit livre figure la parole suivante de George MacDonald: «Seul le cœur qui n'est pas sûr de Dieu a peur de rire en Sa présence ». A.

E. G. Rupp. — Studies in the Making of the English Protestant Tradition. Cambridge University Press, 1947 ; in-12, XVI-220 pp. 8 /6.

C'est une grande tentation pour les historiens de recourir à des simplismes pour expliquer les événements qui se déroulent sur la scène du monde. Pareille faute a été commise par plusieurs écrivains concernant la Réformation. On ne peut vraiment pas prétendre que seules les mœurs dissolues d'un Henri VIII ou encore la concupiscence pillarde des nobles ont provoqué la Réforme en Angleterre. Au début du XVIe siècle en Angleterre comme ailleurs en Europe, le monde de l'Esprit s'était pétrifié en un étroit conservatisme et refusait à se renouveler. Le concile de Trente n'avait pas encore manifesté ses effets. Et les Anglais gens pratiques et réalisateurs, voulaient créer un Ordre Nouveau sans se soucier des règles juridiques qui doivent présider à ces changements. Et c'est ainsi que peu à peu ils furent entraînés trop loin et hors des limites permises. Les études qui sont réunies ici relatent des détails extrêmement intéressants et vont fort avant dans la science historique. L'auteur professe que sans sympathie on ne comprend pas l'histoire et c'est pourquoi il s'est fait iréniste. A.

A. C. Underwood. — A History of English Baptists. Londres, Kingsgate Press, 1947 ; in-8, 286 p., 12 /6.

Comment a-t-il pu se faire qu'une poignée d'hommes, ruant dans les rangs de leur propre communauté religieuse, persécutés pour leur nonconformisme par les Stuart en Angleterre, fuyant en Hollande et y établis dans une affreuse misère, soit devenue la souche dont est sortie une Église, l'Église baptiste, que l'on rencontre aujourd'hui dans le monde entier, dans plus de soixante pays ? L'histoire de ces développements est très curieuse et montre que l'Esprit souffle quand et où il veut. Toute cette

histoire est donnée ici en abrégé par un homme qui connaît admirablement son sujet et qui, a l'art de le présenter à ses lecteurs. A.

É. de Moreau. S. J. — Histoire de l'Église en Belgique. T. III : L'Église féodale 1122-1378. (Museum Lessianum). Bruxelles, Éd. universelle, 1945 ; in-8, 746 p.

Ce gros volume avec 5 planches hors-texte, toutes évocatrices du passé, fait suite aux deux tomes parus en 1940 (Formation de la Belgique chrétienne ; Église médiévale). L'A. nous y fait l'histoire, pas toujours édifiante, mais toujours intéressante, d'un siècle et demi de l'Église de Belgique. Dans les trois premiers livres, il retrace l'histoire des diocèses et de leurs principaux chefs, « une des plus captivantes, des plus glorieuses, de notre histoire ». « Les longs mois passés avec les sources, écrit-il, ont été pour nous les plus attachants ». Au livre IV, il étudie les institutions ecclésiastiques depuis les archevêques et les évêques, jusqu'aux paroisses et aux curés. Le livre V traite des grands ordres de l'ancienne Belgique, si variés en cette époque Cisterciens (Orval, les Dunes, Villers, Aulne, Val-Dieu, Val St-Lambert), Prémontrés, Croisiers, Ordres militaires, Ordres mendiants (Franciscains et dominicains), Bénédictins (Tournai, Liège, Affligheim, St-Trond) et de nombreuses maisons de religieuses. — Le Livre VI analyse la vie chrétienne de ce temps ; vague d'enthousiasme qui suscite les croisades, nombreux exemples de sainteté (Marie d'Oignies, Ruysbroeck etc). Quant au livre VII, il est consacré à la littérature et à la philosophie. Tandis que le livre VIII traite de l'art chrétien et de ses monuments.

P. H.

René Grousset. — Histoire de la Chine. (Coll. Les grandes études historiques). Paris, Arthène Fayard, 1942 ; in-12, 428 p.

Cet ouvrage, paru ici en 59e édition, développe en trente trois chapitres les phases d'une histoire de trente siècles, avec ses alternatives de grandeur, de prospérité, de richesses inouïes, de revers, de crises, de misères et de ruines jusqu'aux événements actuels. En ces temps d'unité cosmique, personne ne peut rester indifférent à l'avenir de la Chine, qui semble, plus que tout autre pays, à un des plus grands tournants de son histoire. Ce n'est pas sans appréhension que les chrétiens assistent aux événements actuels des régions chinoises : les missions y courent un très grand danger. — Tout un monde est décrit ici, représentant une des plus vastes civilisations de l'humanité. P. J.

N. E. Suduvis. — Ein kleines Volk wird ausgelöscht. Braune und rote Staatspolizei am Werk. Die Tragödie Litauens, Zurich, Thomas Verlag, 1947 ; in-12, 99 p.

Dans son effort d'expansion idéologique l'URSS procède par grignotement, et étapes successives. Après avoir établi le régime communiste

il s'infiltre, crée du mécontement, soulève des incidents et, quand le fruit est mûr et les adversaires endormis ou trop faibles pour réagir efficacement, il absorbe sa proie. Il en était ainsi avec la Finlande, les pays baltes, les pays balkaniques et le corridor polono-lithuanien. Nulle part on n'a su opposer à ces conquêtes autre chose que des phrases parfumées à l'eau de rose. Et c'est ainsi que les Polices secrètes d'État — tant brune que rouge — ont réalisé ce que l'A. appelle et dépeint dans ce livre comme la « tragédie des pays lithuaniens ». Cette politique est décrite avec pittoresque et chiffres et détails à l'appui. De ce tremplin profondément avancé déjà en territoire allemand, l'URSS se prépare tranquillement à sauter à la gorge d'autres territoires pour accomplir la soviétisation du monde entier. A.

E. J. Simmons. — USSR : a Concise Handbook. New-York, Cornel University Press, 1947 ; in-8, 494 p., 4,50 dl.

Ce livre est la publication en un volume séparé, de tout l'article et de la nomenclature relative à l'URSS dans l'*Encyclopedia Americana.* Durant les étés de 1943 et 1944 on avait réuni des spécialistes qui étaient chargés de traiter les différentes matières du sujet dans les cours de vacances à l'Université de Corneel. A cette époque les États-Unis étaient avides de connaître la Russie, ces leçons et leur publication en 1947 eurent un grand succès. — L'ouvrage comprend quatre parties et deux index : I Géographie ; II Politique (histoire, gouvernement, jurisprudence, diplomatie, stratégie) ; III Sciences sociales (économie, agriculture, industrie, communications, institutions sociales, médecine, éducation, religion, armée) ; IV Philosophie (philologie, littérature, théâtre, musique, peinture, architecture). Index des noms et des localités. Le volume est enveloppé dans une grande carte de l'URSS qui lui sert de couverture. — Comme il convient pour un dictionnaire, tout est concis, clair, avec des faits, des chiffres, des noms, des idées. Une bibliographie spéciale termine chaque chapitre. D. T. B.

Leon Trotzky. — Stalin. An Appraisal of the Man and His Influence, Edited and Translated from the Russian by CHARLES MALAMUTH. Londres, Hollis et Carter, 1947 ; in-8, XV-516 p. 25 /.

Léon Trotski. — Staline. Traduit du russe par J. VAN HEIJENOORT, Paris, Grasset, 1948 ; in-8°, XIV-620 p., 540 Frs.

Emil Ludwig. — Stalin. Zurich, Carl Posen Verlag, 1945 ; in-8-200 p. 9.50 frs s.

Les deux biographies que nous avons aujourd'hui sous les yeux se placent à des points de vue différents, mais elles prétendent toutes les deux être objectives. La première considère les choses sous l'angle des idées politiques et d'une manière scientifique ; la seconde, due au portraitiste de presque tous les grands hommes internationaux, dessine des images suggestives, pittoresques et psychologiques, mais ne parvient pas à compren-

dre le caractère « si asiatique» de Staline. Ludwig accepte, les yeux fermés, tout ce qui l'aide à pénétrer dans un monde qui lui paraît fort étrange. Trotzki au contraire doute de tout, vérifie le moindre détail et ne se prononce qu'après avoir montré qu'aucune autre explication que la sienne ne peut être admise en vérité. Le livre de Trotzki sera lu et relu pendant longtemps : il contient une documentation énorme et de grande valeur. Le livre de Ludwig a été écrit pour des Américains pressés afin de les convaincre de certaines réalités politiques immédiates (cf. surtout l'épilogue 1945 où se trouvent résumées d'excellentes précisions et prévisions, comme par exemple les similitudes de caractère entre les Russes et la Prusse). — Quoi qu'il en soit des différences de ces précieux livres, il faut les avoir lus tous les deux pour pénétrer davantage dans la mentalité de cet homme qui, de fils de cordonnier est devenu séminariste, puis révolutionnaire et agitateur professionnel tout en restant toujours dans les coulisses, et qui est aujourd'hui l'homme le plus puissant du monde. A.

H. U. von Balthazar. — Die Grossen Ordensregeln. — Zurich, Benziger, 1948 ; in-8, 352 p., 16,50 fr. s.

Ce volume contient une partie des Règles de saint Basile, notamment des extraits des grandes Règles et quelques unes des petites Règles, où est déterminé l'essentiel de la vie monastique. Ensuite dans leur teneur intégrale les deux règles de saint Augustin ; la règle de saint Benoît ; la deuxième et troisième règle de saint François d'Assise et enfin la règle de saint Ignace. Chacune de ces règles est précédée d'une ou de deux introductions, écrites par des auteurs suisses spécialisés, qui donnent des renseignements sur l'histoire ou l'esprit de la règle dont le texte suit. En particulier l'introduction du P. Dr. Winfried Hümpfner résume les dernières études sur la règle de saint Augustin, distinguant la première et courte règle tombée en désuétude au XII[e] siècle, la seconde règle composée à Tagaste lorsque Augustin était prêtre, et destinée à une communauté d'hommes, enfin ce même texte mis au féminin et inséré dans la lettre 211, qui n'est pas de saint Augustin mais peut-être bien de saint Fructuosus de Braga. — Ces introductions facilitent la compréhension de ces monuments de la piété religieuse et leur comparaison permet de dégager les éléments essentiels et communs à côté des éléments caractéristiques de la vie cénobitique (saint Basile, saint Augustin, saint Benoît), de la vie religieuse apostolique soit de prédication par l'exemple (saint François d'Assise) soit de rechristianisation par l'étude, l'enseignement ou la controverse (saint Ignace). Ce livre, faisant suite à celui que l'A. a consacré au mariage, contribuera à montrer les richesses de ces Règles pour la vertu et leur très grande variété.

D. T. B.

Saint Benoît. — La Règle des Moines. Traduction, introduction, notes par dom Philibert Schmitz. Éditions de Maredsous, 1945 ; in-12, 116 p., une gravure hors-texte.

Sancti Benedicti. — Regula Monachorum. Textus ad fidem Cod.

Sangall. 914, adjuncta verborum concordantia, cura D. Philiberti Schmitz. Éditions de Maredsous, 1946 ; in-12, 192 p., une gravure hors texte.

Concordantiae Sanctae Regulae. — Beatissimi ac Deo acceptissimi Patris nostri Benedicti Abbatis. Textus antiqui atque recentiores cura P. Henrici Koenders, O. C. R. Westmalle, Abbaye cistercienne, 1947 ; in-8, XII-262 p.

La préparation des fêtes jubilaires du XIV[e] centenaire de la mort de saint Benoît nous ont valu une série de publications, dont quelques éditions et traductions de la Règle. Toutes n'ont pas encore vu le jour. Outre la grande édition de luxe que vont publier les bénédicitins de la Pierre-qui-vire, une reprise des deux éditions de dom Schmitz, mentionnée ci-dessus, en un seul volume latin-français, a paru tout récemment. Chose étrange, plusieurs éditeurs ont eu, sans s'être concertés, l'idée neuve de faire une concordance des mots de la Règle, comme il en existe pour la Bible depuis le XIII[e] siècle. Les deux éditions latines que nous recevons en sont munies, et une autre, *S. Benedicti Regula monasteriorum, cum concordantiis ejusdem*, publiée par dom Arrogo de Silos, vient de paraître également. Nous ne pouvons dire que quelques mots de chacune d'elles ici. — La traduction française de dom Schmitz est différente des précédentes en ce qu'elle cherche plus que les autres, et avant tout, à se faire entendre de nos oreilles contemporaines. Ni littérale, ni littéralisante, ni archaïque ni archaïsante, elle est cependant très fidèle. Les passages douteux ou obscurs sont accompagnés de notes donnant les opinions des commentateurs. L'édition en deux couleurs, est fort belle et de présentation très agréable. Un index analytique la complète. — L'édition latine est extérieurement semblable en tout à la version française, et vise à donner le meilleur texte, dont le choix est expliqué dans une introduction sur laquelle nous ne nous étendons pas. Une regrettable erreur de typographie a laissé tomber un paragraphe entier au chapitre XXVII (p. 48). Les éditeurs ont fait imprimer un feuillet supplémentaire, qu'on peut se procurer dans tous les dépôts. Le malheur a du reste été bientôt réparé dans l'édition latino-française. — Quant à la concordance qui figure en fin du volume, et qui comprend 170 colonnes de petit texte très serré, elle a été saluée avec joie par tous les moines, et elle rendra de précieux services. — Elle a été du reste complétée par celle de dom Koenders qui, lui aussi, donne le texte de la Règle, en se référant surtout à la tradition cistercienne, mais dont la concordance, qui ne fait grâce d'absolument aucun mot, pas même de la moindre préposition, s'attaque à toutes les variantes. D. O. R.

Fancis D. S. Darwin. — The English Mediaeval Recluse. Londres, S. P. C. K., s. d.; in-12, 90 p. 6/.

Les âges de foi avaient parsemé le monde de reclus, d'ermites et d'anachorètes. Ceux-ci soutenaient par leurs prières, leurs austérités pénitentielles et l'exemple de leur vie totalement consacrée à Dieu l'édifice social

de l'Église ; enfin, ils compensaient par l'intensité de leur vie spirituelle et religieuse ce que les autres chrétiens étaient incapables de faire. L'A. du présent livre — un anglican et un éminent historien — voudrait montrer la valeur profonde et le sens social que symbolisaient les ermites et reclus. L'anglicanisme a déjà fait refleurir la vie monastique active et même contemplative. Est-il à la veille de voir reparaître des ermites et reclus ?

A.

Bernardino da Siena. Milan, « Vita et Pensiero », 1945 ; in-8, VIII-484 p. L. 500.

L'année 1944 marquait le cinquième centenaire de la mort de saint Bernardin. La célébration de cet anniversaire à Sienne et à Milan n'a pu avoir lieu à cause de la guerre. — Ce recueil contient un hommage au saint et au grand prédicateur de l'Italie du Nord. Les dix études de cet ouvrage sont dues à des professeurs d'Université et de Séminaires, presque tous de l'Ordre franciscain. — On y étudie : l'homme et le saint — sa théologie — sa prédication populaire — sa dévotion au nom de Jésus, qui lui valut tant d'opposition — sa mariologie — sa vie religieuse — etc. Le recteur de l'Université de Milan termine la série en le montrant un franciscain parfait. L'étude la plus scientifique et complète est celle de ses œuvres, italiennes ou latines, publiées ou inédites, avec indication des éditions anciennes et du contenu de chaque ouvrage. On souhaiterait encore l'indication bibliographique des éditions actuelles facilement accessibles aux lecteurs.

D. T. B.

Romano Guardini. — Hölderlin. Weltbildung und Frömmigkeit. Leipzig, Hegner, 1939 ; in-12, 568 p.

Ce livre pourrait bien être indispensable à qui voudrait pénétrer dans le monde tel que Hölderlin le voyait. Peut-être aussi ne trouvera-t-on pas facilement une meilleure introduction à la poésie pleine d'arcanes de ce poète, qui, en fin de compte, succomba sous l'exubérance de son propre génie. Sa vision intense de la nature avec ses inépuisables virtualités tendant vers leur actualisation par la conscience et la pensée humaines, devait fatalement lui donner le vertige et l'engloutir. Pour résister, il lui manquait manifestement un point d'appui en dehors de lui-même. Voir avec Guardini dans l'œuvre de Hölderlin un acheminement progressif vers la vérité chrétienne — sa démence seule l'aurait arrêté dans cette voie — , nous ne le pouvons pas. Son cas confirme plutôt que plus on est proche du « divin » sur le plan humain, plus on est loin du vrai Dieu, qui ne peut être approché qu'«en esprit et en vérité». Ce monde de Hölderlin est un univers clos, un cercle vicieux, une impasse fatale. Ce livre est né dans la période héroïque d'avant-guerre ; il en porte nécessairement l'empreinte. Si le travail était à faire aujourd'hui, nous sommes convaincus qu'il aurait une autre physionomie. Peut-être l'A. n'aurait-il plus envie de l'écrire, ce qui eut du reste été regrettable.

D. T. S.

Etienne Porgès. — Bakounine. Paris, Éd. « Portes de France », 1946 ; in-12, 126 p.

Cette plaquette résume la vie de Michel Bakounine, cet anarchiste révolutionnaire russe qui vécut il y a cent ans, la plupart du temps, et pour cause comme émigré politique. Imbu des idées de la Révolution française, il rêvait d'abolir toutes les autorités et toutes les inégalités sociales aussi bien qu'économiques, causes d'après lui de tous les malheurs des hommes, et d'établir une république mondiale où tout le monde serait heureux et bon. R. K.

Lucien Descaves. — Deux amis : J.-K. Huysmans et l'Abbé Mugnier. Documents inédits. (Coll. l'Abeille, 12). Paris, Plon, 1946 ; in-12, 166 p.

Intime lui-même de ceux qu'il raconte, l'A. a consacré ces pages à l'amitié qui détermina la conversion de l'écrivain de « *La Cathédrale* » ; amitié qui ne s'est jamais démentie, et qui « cimenta avec l'affection, les convictions ». — L'Abbé Mugnier, prêtre zélé, humaniste fervent, introduit dans les milieux littéraires, voulut mettre son influence au service de la foi, en présentant à ceux du dehors une Église qui communique avec les intérêts de tous et qui se fait d'une souplesse extrême pour s'attacher les égarés sans effaroucher les plus sensibles. — L'exposé est d'allure anecdotique, et repose principalement sur la correspondance : Il révèle l'homme de lettres. D. M. F.

Denis Gwynn. — Father Dominic Barberi. Londres, Burns Oates, 1947 ; in-8, 254 p., 12/6.

Histoire d'un petit religieux italien, membre d'une Congrégation moderne, sachant à peine se faire comprendre en anglais, qui tout à la fin de sa vie voit se réaliser ce qu'il avait vu encore adolescent et ce qui l'avait toujours hanté depuis ce moment : prêcher la vérité catholique aux Anglais protestants. Avec quelle ardeur et dévouement il le fait, mais à un prix qui effraye même cette âme héroïque. Sa vie est faite des contrastes les plus extraordinaires et des situations les plus improbables. C'est cet homme si étranger psychologiquement à l'âme anglaise qui a reçu la soumission du plus typique des Anglais : Newman. — Cette biographie est excellente, entraînante depuis la première page jusqu'à la dernière et est capitale pour l'étude de cet étrange milieu catholique d'avant 1850. Nous relevons p. 38 une curieuse phrase sous la plume d'un écrivain catholique : « Meanwhile, Spencer had received his minor orders as a deacon » (!). En quel sens le cardinal Weld peut-il être dit le premier cardinal anglais depuis la Réforme (p. 25) ? D. G. B.

J. Ryan and E. D. Bernard. — American Essays for the Newman Centennial. Washington, Cath. Univ. Press, 1947 ; in-8, XIII-244 p., 3,50 dl.

Ce volume contient treize articles sur Newman dont la plupart ont paru

précédemment dans des revues. Il se termine par une bibliographie des publications concernant le centenaire de Newman. D. T. B.

R. D. Middleton. — Newman and Bloxam. An Oxford Friendship. Londres, Oxford Univ. Press., 1947 ; in-8, XII-261 p., 18 /-.

L'auteur a dépouillé quatre liasses de lettres, de notes manuscrites et d'extraits de journaux conservés dans les archives de Magdalen-College à Oxford et réunis par J. R. Bloxam, qui fut pendant plusieurs années curé à Littlemoore et voua à Newman une amitié qui persévéra après la conversion de ce dernier. Le chapitre le plus intéressant concerne des conversations entre laïcs, sur des plans de réunion entre l'Église anglicane et l'Église catholique et qui restèrent à l'état de projet. D. T. B.

R. P. d'Hérouville. — Bourdaloue. (La noble France). Paris, Bonne Presse, 1947 ; in-12, 180 p.
M. E. Vaucelle. — Ozanam (Même coll.). Ibid., 1947 ; in-12, 206 p.

Présentation et anthologie du grand orateur sacré dont on a plaisir à retrouver ici quelques belles pages judicieusement groupées par sujet. — Avec Ozanam, nous sommes à une époque et dans un milieu bien différents. Il faut savoir faire abstraction de l'idéalisme libéral et du fatras romantique périmé qui allourdit trop souvent ces pages pour y découvrir la foi intrépide et la pure charité qui les anime. D. E. L.

R. P. Henri Le Floch. — Le Cardinal Billot, lumière de la théologie. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 157 p.

Panégyrique d'un grand disparu par un de ses disciples les plus fidèles ces pages se lisent avec le plus grand intérêt. Personne ne peut méconnaître la personnalité du théologien que fut un des pionniers du renouveau thomiste et un des champions les plus déclarés de la lutte contre le modernisme et les brouillards plus ou moins dangereux du Sillon. L'A. ne dit rien des incidents qui amenèrent l'effacement du cardinal. On ne peut évidemment encore parler de ces faits. H. E.

The Letters of Evelyn Underhill. With an Introduction by CHARLES WILLAMS. Londres, Longmans, 1944 ; in-12, 344 p., 10/6.

Cette collection de Lettres constitue une véritable autobiographie allant de 1899 à 1941. Nous y trouvons la sympathique physionomie spirituelle d'une personne qui a exercé une grande influence sur ses contemporains anglicans et même bien au delà d'eux. L'esprit d'efficience qui possédait l'A., la poussait a examiner à fond les nombreux pays, personnes et choses qu'elle rencontrait sur son chemin. Et elle ne voulut jamais se contenter d'opinions habituelles, de phrases clichés et d'idées toutes faites. Elle a connu l'Orthodoxie russe, les questions liturgiques, les discussions autour de la mystique, elle a lu et médité Karl Barth, Karl Adam, Dr.

Gore, Zernov et bien d'autres écrivains modernes et anciens. La deuxième partie de ce livre est presque un traité de direction spirituelle sous la forme familière de Lettres à une amie. A.

Collected Papers of Evelyn Underhill. Edited by LUCY MENZIES, with an introduction by LUMSDEN BARKWAY, Bishop of St. Andrews. Londres, Longmans, 1946 ; in-12, 207 p. 6/-.

Nous avons ici, sous un modeste volume, une sorte d'anthologie des meilleurs écrits d'une des plus sympathiques auteurs religieux de l'anglicanisme moderne. L'A. de ces « papers » a débuté assez loin des préoccupations proprement religieuses. Mais ses contacts et collaboration avec Rabindranath Tagore l'avaient éveillé à des problèmes qui devaient ne plus la quitter. Elle subit l'influence de dom Chapman puis et surtout du baron von Hügel. Dès lors elle évolua et ses écrits devinrent plus mystiques, mais aussi plus institutionnels, sacramentels et liturgiques. Elle « prêcha » des retraites, devint *fellow* d'un des grands collèges d'Oxford et même, faveur rare accordée à une femme, D. D. (Doctor of Divinity) de l'université d'Aberdeen. Dans ce petit volume nous trouvons réunis ses meilleurs écrits tirés d'une bonne trentaine de livres qu'elle a publiés. A.

RELATIONS

G. K. A. Bell. — Documents ou Christian Unity. Third Serie, 1930-48. Londres, Oxford Un. Press., 1948 ; in-12. ; XII- 300 p., 12/6.

Les deux premières séries contenaient les documents allant de 1920-1930 ; avec la 3e série se montre le développement du mouvement unioniste anglican. Les documents les plus importants se rapportent à : La conférence de Lambeth 1930, Les conversations de Malines, Les relations avec les Églises Orthodoxes pour la reconnaissance des ordres anglicans. Les Conférences d'Oxford et Édimbourg 1937. D. T. B.

H. P. van Dusen. — World Christianity Yesterday, Today, To Morrow. Londres, S. C. M. Press, 1948 ; in-12, 302 p., 18/-.

Les protestants pensent que le monde chrétien après la première guerre a senti sa faiblesse et a voulu retrouver son unité ou s'unir en une Église. Ce phénomène et son développement sont étudiés par l'A. qui est Président du Séminaire théologique de l'Union à New-York. Hier de tous côtés les protestants cherchaient à se grouper et à s'unir dans les pays d'Europe et dans les missions protestantes. Aujourd'hui ils cherchent la formule de cette réunion : ils formeront non une communion (comme la communion anglicane) mais une communauté mondiale d'entr'aide comme alle a été réalisée après cette guerre par le Conseil des Églises à Genève. Demain cette communauté s'étendra aux manifestations religieuses et aux croyances. D. T. B.

Gérard Brom. — Gesprek over de Eenheid van de Kerk. Amsterdam, Urbi et Orbi, 1946 ; in-8, 334 p.

« Ce livre veut être un message de Catholique à Protestant » (introduction). C'est en grande connaissance de cause, acquise durant de longues années de contact avec le monde du protestantisme néerlandais, que le professeur Brom développe dans son dialogue ce qui nous unit et ce qui nous sépare. L'appréciation variée que ces pages, souvent profondes et intéressantes, a rencontrés auprès des protestants de Hollande, prouve combien difficile est une telle entreprise. Le professeur G. v. d. Leeuw de Groningue écrivait que dans la description qui est donnée ici du point de vue non-romain, les réformés ne se reconnaissent que rarement. Il s'agit de deux anthropologies totalement différentes. Quoi qu'il en soit, personne ne niera que ce livre incite à la réflexion. Preuve en est le gros livre *Conflit avec Rome* du professeur réformé Dr. G. Berkouwer (Kampen 1948) qui constitue une continuation directe du dialogue entamé par Gérard Brom. Remarquons qu'il n'est pas exact de parler de « schisme dans le corps du Christ » (p. 312). D. T. S.

Spencer Jones. — L'Église d'Angleterre et le Saint-Siège (Propos sur la Réunion). Grenoble, Arthaud, 1941 ; in-12, XXVII, 290 p.

Ce petit volume, qui fait partie de la collection « Ad Unitatem » est écrit par le co-fondateur de l'Octave de Prières pour l'union de l'Église. Le promoteur de l'Octave, le pasteur Watson, est passé au catholicisme en Amérique. Spencer Jones est resté anglican, il est resté jusqu'à sa mort un fidèle tenant de la tendance papaliste, groupe d'anglicans admettant les doctrines catholiques sur la suprématie du Pape sans cependant devenir lui-même catholique. Il est intéressant de trouver ici les idées de ce groupe sur la réunion. Les deux chapitres les plus intéressants sont le premier, consacré à la méthode ou à l'importance de la sympathie mutuelle pour se comprendre, et celui sur le travail constructif nécessaire pour pouvoir établir ce qu'on a de commun ou de divergent. L'A. reprend ici les vues de Newman, qui avait notamment écrit son Tract 90 pour prouver que les 39 articles ne sont pas incompatibles avec la doctrine catholique.

D. T. B.

Imprimatur
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 jun. 1949

Cum Permissu Superiorum

IRÉNIKON

Tome XXII. 3me trimestre 1949.

La question des rites entre Grecs et Latins

des premiers siècles au concile de Florence.

Quoique la diversité des rites ne soit point le plus important problème dans la question de l'Unité chrétienne, on ne peut nier cependant qu'elle ait été le motif de bien des frottements. Elle servit en tous cas à renforcer la séparation, celle-ci une fois consommée, et elle est aujourd'hui une préoccupation pour les unionistes. Ces rites, actuellement figés et imperméables, sont une barrière qui s'oppose à bien des compénétrations, barrière que sont venues renforcer encore les législations canoniques issues du schisme, interdisant toute possibilité d'échange. Dans les premiers siècles de l'Église il n'en était pas ainsi. On en verra quelques exemples ci-après. Ce n'est que sous la pression de la politique que les inégalités et les oppositions se firent jour.

Notons dès le début de cet article que l'histoire d'une question aussi complexe demanderait un ouvrage entier. Les pages qui suivent n'ont, par conséquent, d'autre but que de donner un aperçu très général de la question, d'amorcer le problème, d'ouvrir la voie.

I

Dès que la langue latine eut acquis droit de cité comme langue liturgique, c'est-à-dire à partir de la fin du IIIe siècle, elle se trouva en voisinage constant avec le grec. Malléable et souple, comme elle l'était alors, la liturgie ne tarda pas, grâce en grande partie aux génies représentés par les langues, véhicules principaux des civilisations et des cultures, à se diversifier dans son fonds en variations de plus en plus fermes. Mais la fusion était telle à l'intérieur de la chrétienté que le latin et le grec pouvaient continuer à vivre et à se côtoyer sans trouble ni conflit.

C'est dans l'Italie méridionale, nous le verrons, à la faveur des invasions et des reconquêtes, que, peu après l'arrivée des Lombards, les rites commenceraient à s'opposer. La péninsule, malgré l'unification romaine qui y durait depuis bien longtemps, présentait encore alors au point de vue ethnique et surtout linguistique, un caractère de dualité, dû à la permanence de l'élément grec dans le Sud, dans l'ancienne « grande Grèce » des siècles antérieurs, tout comme du reste en Sicile (1). L'empereur Auguste, il est vrai, avait envoyé dans cette dernière province des colonies romaines qui y avaient transporté l'usage du latin, et donné naissance à quelques œuvres littéraires en cette langue. Mais les arguments ne manquent guère pour établir que le latin n'y fut pas, avant le moyen âge, la langue du pays, et que le grec conserva jusqu'alors son ancienne vitalité. Tous appartenaient cependant avec la même fierté au grand empire romain, dont la prudence, tant vantée par l'antiquité, avait si bien respecté les institutions des pays conquis.

(1) Cfr. sur toute cette question. RODOTÀ, *Del rito Greco in Italia*. Rome, 1758 ; t. I, p. 66 et suivantes ; et AMATI-NALLINO, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Catane, 1933 ;, t. I, p. 322 sq.

L'empereur Justinien avait dû affirmer la puissance byzantine en face des Goths envahisseurs de la péninsule. Mais ceux-ci étaient ariens et le monde romain leur était resté somme toute imperméable. Les efforts de l'empereur n'avaient été interprétés que comme une libération, nullement comme une emprise de la culture byzantine en Italie ; le latin et le grec pouvaient continuer à vivre côte à côte.

On sait du reste que la dualité de langue ne jouait alors aucun rôle dans les circonscriptions ecclésiastiques (1). Si elle favorisait la diversité des rites, à un certain point de vue ce n'était que tant mieux, car cette diversité, au dire des historiens, était considérée en ce temps-là comme un élément très important de manifestation de l'Unité et de communion entre les Églises. En effet, les nombreuses participations de prélats appartenant à des rites différents dont on a conservé le souvenir sont toujours signalées comme des témoignages solennels de communion ecclésiastique, auxquels le peuple, d'ailleurs, applaudissait. L'« interritualisme », durant ces siècles, était chose courante. Des Grecs concélébraient avec des Latins et des Latins prenaient part à des cérémonies grecques dans lesquelles les deux langues intervenaient, sans qu'aucun problème ne fût soulevé. Bien au contraire, loin de produire des heurts, ces manifestations témoignaient de façon grandiose de la catholicité et de l'œcuménicité de l'Église.

* * *

Le monde chrétien était en ces siècles peu marqué d'unité

(1) L'extension du patriarcat de Rome dans l'Illyricum oriental en est une preuve des plus manifestes, car les fidèles de l'Église de Thessalonique ou d'Athènes n'ont évidemment jamais pratiqué la liturgie latine. Dans ces régions, le métropolitain de Thessalonique était le représentant de l'autorité pontificale dont il portait le titre de vicaire. Cfr. R. Janin, art. *Athènes*, in DHE, IV, 19, et S. Vailhé, art. *Constantinople*, DTC, III, 1358.

centralisatrice, mais il manifestait par contre, malgré les hérésies du temps, une étonnante unité de vie et une harmonieuse complexité. Une circulation des personnes et des choses s'était établie d'un bout à l'autre de la chrétienté. Près de vingt papes, par exemple, furent des orientaux. La chose pouvait n'avoir rien que de naturel tant que l'Église romaine parlait le grec, c'est-à-dire jusque vers l'époque du pape saint Victor († 203) (1) : Évariste († 121) était de Bethléem ; Télesphore († 154) de la grande Grèce ; Hygin († 158) et Anicet († 175) furent athéniens, Éleuthère († 193) de Nicopolis. Mais le même fait se reproduisit aux siècles suivants, à l'époque où l'Église romaine était définitivement latinisée : Sixte II († 261) était d'Athènes, Denys (†272) de la grande Grèce, ainsi que plus tard Zosime († 418). Aux VIIe et VIIIe siècles, peut-être sous la pression des Empereurs, le même phénomène se retrouve encore dans les listes des évêques de Rome : Théodore I († 649) était de Jérusalem, Agathon († 682) de la grande Grèce, Jean V († 686) de Syrie. A partir de ce pontife, sept papes orientaux se succèdent sur le siège de Pierre : Jean V lui-même, Conon († 687) qui était de la Thrace, Sergius († 701), syrien (2), Jean VI († 705), grec, Jean VII († 707), de la grande Grèce, Sisinius († 708) et Constantin († 715), syriens. Après eux, on rencontrera encore au même siècle un pape syrien, Grégoire III († 741) et enfin, le dernier de la série, le pape Zacharie, grec († 752).

(1) Cfr. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948, p. 157 et passim.

(2) L'influence liturgique de ce pape, qui avait été un des plus habiles chanteurs de la *schola cantorum* romaine, fut assez considérable ; plusieurs fêtes, introduites ou embellies par lui, comme l'Hypapantè ou Purification, l'Exaltation de la Croix, la Nativité de la Vierge, se singularisent par des souvenirs précis de textes et de mélodies grecques dans le chant de certaines antiennes, comme nous le voyons également dans la série : *O admirabile Commercium*. Cfr. FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, V : (R. AIGRAIN, *Les Papes et l'Italie*) p. 407-409.

Quoique ces papes aient dû forcément s'adapter de quelque manière aux rites et aux usages de la ville de Rome, dans leurs voyages et dans bien d'autres circonstances il leur était loisible de prendre part de façon effective à des fonctions liturgiques dans le rite d'autres Églises (1). Il faut en dire autant de plusieurs papes et prélats latins (2). Notons du reste qu'en la période qui va jusqu'à Charlemagne, la pluralité des rites ne se bornait nullement, même en Occident, au latin et au grec. La liturgie milanaise et la liturgie gallicane étaient en usage en plusieurs contrées ecclésiastiques importantes d'Italie et des régions proches, et la psychologie des Églises admettait toutes ces variétés comme la chose la plus naturelle. Dans l'empire, en Orient, la liturgie syrienne voisinait avec la liturgie grecque.

Tant qu'il ne s'agissait pas de divergences de foi, l'intercommunion s'établissait aisément entre des évêques de langues et de liturgies diverses. De même que le pape Anicet n'avait pas craint de concélébrer avec saint Polycarpe, malgré les opinions de celui-ci sur la date de la Pâque,

(1) Ce fut notamment le cas du pape Constantin qui, invité par Justinien II à Constantinople, fut reçu dans la capitale et à Nicomédie, où il célébra la messe devant l'empereur. Cfr. *Id.* (É. Bréhier, *Les derniers Héraclides*) p. 199-200.

(2) Parmi les cinq papes qui firent le voyage de Constantinople, Constantin, dont nous venons de parler, fut le seul qui y vint vraiment d'une manière pacifique et fastueuse. Tous les autres étaient romains ou italiens : En 525, Jean I[er] s'y rend à la demande de Théodoric ; la solennelle réception que lui firent les byzantins, et les messes latines à Sainte-Sophie, à Noël et à Pâques sont restées célèbres. En 536, Agapet est envoyé par Théodat et fait déposer le patriarche Anthime à l'occasion de son voyage ; en 545, Justinien force Vigile à venir à Constantinople et il y est molesté par lui ; en 645, Martin fut amené pour y subir des accusations graves relativement à sa résistance au *Typos* de Constant. Deux autres formèrent le projet d'y venir, et c'eût été dans de plus heureuses circonstances, mais ils ne vinrent pas. (Cfr. sur ces voyages, la petite étude d'É. Bréhier dans la *Document. cath.*, 1938 (1) t. XIX, p. 392).

question alors purement disciplinaire (1), ainsi les pontifes et les évêques de ces époques admettaient à la communion et à la concélébration leurs frères appartenant à toutes les disciplines ecclésiastiques, pourvu que l'identité de foi fût sauve.

Au temps des grandes persécutions ariennes, nombre d'évêques orientaux, fidèles à la foi orthodoxe, trouvèrent asile en l'Église romaine. En 341, le pape Jules Ier reçut ainsi saint Athanase auprès de lui, et ce grand docteur nous a laissé comme souvenir de son séjour dans la ville éternelle, son assiduité à la célébration des offices de l'Église romaine (2). D'autres évêques et prêtres vinrent également à Rome en ce temps-là et pour le même motif : de Thrace, vinrent Paul de Constantinople, Lucius d'Andrinople, Olympe d'Énos, Théodule de Trajanopolis ; de Galatie, le métropolite Marcel d'Ancyre ; de Syrie, Cimasius de Paltos, Cimacius d'Arados, Euphrase de Palanéa ; de Palestine, Asclépias de Gaza ; de Phénicie, Hellénique de Tripoli. Il y a tout lieu de croire que beaucoup de ces évêques participèrent aussi, comme saint Athanase, aux cérémonies de l'Église romaine (3).

* * *

Si des papes nous en venons à l'épiscopat, nous verrons que le même fait de titulaires orientaux en Occident s'est reproduit bien des fois. En 355, Auxence de Cappadoce fut élevé sur le siège de Milan, quoiqu'il ne connût pas un mot de latin. Arien, il fut attaqué violemment par les évêques orthodoxes, mais grâce à son habileté, il réussit à se maintenir sur son siège (4).

(1) *Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν Εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ κατ' ἐντροπὴν δηλονότι.* IRENAEUS, ap. EUSEB., *Hist. Eccl.*, V, 24. PG, 20, 507.

(2) *Ἐσχολάζον ταῖς συνάξεσιν.* *Apol. ad Constantinum*, PG, 25, 600.

(3) Sur ces personnages, cfr. TILLEMONT, *Mémoires*, T. VI, art. 29.

(4) ZEILLER, art. *Auxence*, in DHE, IV, 935.

Un fait semblable se produisit en Afrique, où l'évêque Valère d'Hippone († 388), grec d'origine, savait à peine la langue latine (1). En Afrique, où le grec était relativement peu connu et pratiqué, cela ne devait pourtant pas aller sans inconvénient : saint Augustin dut à cette circonstance d'être élevé au sacerdoce, puis à l'épiscopat.

Parmi les Latins authentiques promus aux ordres par des évêques orientaux, les cas de saint Jérôme et de son plus jeune frère, Paulinien, sont classiques. Jérôme avait reçu le baptême à Rome. Dans ses nombreux voyages et séjours en Orient, il avait dû se conformer aux usages locaux. Ce fut par l'évêque d'Antioche, Lucien, qu'il fut ordonné prêtre dans le rite de cette Église. Dans son second voyage, il concélébra avec le grec saint Épiphane, évêque de Salamine. On peut se demander quel fut le rite de ses monastères à Bethléem. Ceux-ci se composaient de romains et de grecs : ses homélies en font foi (2) ; quant à la liturgie qu'on y pratiquait, certains usages romains, comme la célébration de la Noël au 25 décembre, coutume alors inconnue en Orient, y étaient nettement adoptés (3). Cependant, si la liturgie romaine a été pratiquée en langue latine dans le monastère de saint Jérôme, elle était certainement partagée avec la liturgie grecque pour les membres de la communauté. Nous voyons, en effet, d'après la correspondance du saint docteur, que tant le monastère d'hommes que le monastère de femmes avait son oratoire particulier,

(1) Homo natura graecus, minusque latina lingua et litteris instructus. POSSIDIUS, *Vita Augustini*, V, PL, 32, 37.

(2) Cfr. D. G. MORIN, *Les monuments de la prédication de saint Jérôme*, in *Études, Textes, Découvertes*, Maredsous, 1913, p. 238 et 248. — S. VAILHÉ, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*, in *Revue de l'Orient chrétien*, IV (1899), p. 512 : « Des fondations comme celles de sainte Mélanie, de sainte Paule, de saint Jérôme, etc., grecques par la majorité de leur personnel, ou qui le devinrent vite après la mort des fondateurs... » LECLERCQ, art. *Cénobitisme* in DAL, II, 2, Cfr. 3165).

(3) *Morin, l. c.*, p. 239.

mais que, « le dimanche, tous se rendaient pour assister à la célébration des offices à l'église de la Nativité en même temps que le peuple. Comme Jérôme n'exerçait pas son sacerdoce, c'était le clergé local qui accomplissait les fonctions liturgiques. Parfois, l'évêque de Jérusalem et ses clercs venaient à Bethléem célébrer une fête et rehausser les cérémonies » (1).

Quant à son frère Paulinien, il fut ordonné diacre puis prêtre par Épiphane pour les moines et les pèlerins de Bethléem (2).

* * *

L'histoire de sainte Mélanie-la-Jeune viendra encore nous donner de nombreux détails. La vie de cette sainte a été étudiée et écrite plusieurs fois depuis cinquante ans, et elle a connu du succès dans tous les milieux : auprès des érudits, en raison des découvertes récentes la concernant et des nombreux renseignements historiques, liturgiques et archéologiques qu'on en a tirés ; auprès du grand public, à cause de l'existence vraiment curieuse de cette patricienne archimillionnaire, entraînant avec elle son docile mari au renoncement le plus absolu et aux prouesses ascétiques. Après de nombreux voyages et plus de dix ans de réclusion, Mélanie fonda à Jérusalem vers 431 un monastère auquel son mari servit de recruteur ; il lui amena quatre-vingt-dix moniales. Les biographes modernes de la sainte nous ont expliqué que dans le monastère de Mélanie, contrairement à tous les autres monastères de Jérusalem en ce temps-là, se pratiquait la liturgie romaine (3). Et les détails qu'ils

(1) Ep. 108, PL, 22, 896. — Cfr. H. Leclercq, art. *Jérôme*, in DAL, VII, 2261.

(2) Cfr. la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem, conservée dans une traduction de saint Jérôme, (PL, 22, 517), où il est question de ce fait.

(3) Notamment Card. Rampolla, *Santa Melania Giuniore, senatrice*

donnent, recueillis dans les anciens récits consacrés à la sainte, nous montrent en effet que celle-ci avait introduit beaucoup d'usages empruntés à la liturgie de Rome, et même d'Afrique, où, avec son époux, elle avait séjourné durant les invasions. Personne ne s'étonnera de ce que Mélanie-la-Jeune, douée d'une personnalité extrêmement originale, ait composé pour son monastère un régime comprenant les observances qui lui plaisaient le plus, et qui lui semblaient les plus aptes à réaliser autour d'elle son idéal ascétique. Jérôme semble avoir agi de la même manière, et c'était du reste, nous le verrons, bien conforme à l'esprit du temps. Mais il faut remarquer que, ici comme dans le monastère de saint Jérôme, l'emploi exclusif de la langue et du rite latins n'eût guère été possible, et que le grec y avait un rôle sans doute prédominant. Mélanie connaissait à tel point les deux langues, note son plus ancien biographe, que « lorsqu'elle faisait la lecture en grec, elle semblait ignorer le latin, et lorsqu'elle lisait en latin, on aurait dit qu'elle ne savait pas le grec » (1). Il n'est guère probable que ses filles spirituelles, recrutées généralement sur place, aient connu le latin, que les populations de ces régions ignoraient d'ordinaire. Pour elles, l'emploi du grec était une nécessité. Du reste, les textes nous laissent entendre que, dans le monastère de Mélanie, outre la célébration des offices et des messes publiques à l'usage de la communauté, la sainte se faisait dire la messe pour son usage privé et sa dévotion personnelle, dans le rite de Rome. En effet, du prêtre Gérontius, son biographe présumé, qu'elle s'était attaché comme chapelain, en même temps

romana. Rome, 1905 (surtout la note 42, pp. 260-266 : *Sulle osservanze liturgiche nei monasteri di S. Melania*). Cfr. aussi, H. LECLERCQ, *Mélanie-la-Jeune*, in DAL, XI, 226.

(1) « ...ἀναγινώσκουσα ῥωμαϊστὶ ἐδόκει πᾶσιν μὴ εἶδεναι ἑλληνιστί. καὶ πάλιν ἀναγινώσκουσα ἑλληνιστὶ ἐνομίζετο ῥωμαϊστὶ μὴ ἐπίστασαι ». (*Vita*, cap. 26). RAMPOLLA, *l. c.*, p. 260.

qu'elle l'avait fait supérieur du monastère du Mont des Oliviers, les historiens nous rapportent « qu'il célébrait souvent trois messes le même jour ; spécialement le dimanche : une sur la sainte montagne, la seconde dans son monastère, et la troisième dans le monastère des femmes » qui était celui de Mélanie-la-Jeune, et il ajoute : « Le reste du temps, il célébrait en particulier pour sainte Mélanie, suivant les coutumes de l'Église romaine » (1). Quoique originaire de Jérusalem, Gérontius avait été saintement élevé « de façon à ce qu'il plaise à Dieu » par les soins de Mélanie et de son époux (2). Cette circonstance lui avait valu d'avoir appris la langue latine. Mais il n'est pas douteux que son ordination l'avait rendu apte à célébrer suivant les usages du pays, quitte à se prêter, au besoin, pour le goût de Mélanie, à dire la messe en latin. Tous ces renseignements et les déductions qu'on peut en tirer nous manifestent, on le voit aisément, une très grande liberté en ces matières, et toutes possibilités d'adaptation. Gérontius célébrant en langue latine chez Mélanie, après l'avoir peut-être fait le même jour en grec dans un autre milieu, voilà bien un record.

* * *

Un autre Gérontius, diacre de saint Ambroise à Milan, devint évêque de Nicomédie vers 390. Les protestations de saint Ambroise contre son indignité à l'élévation à l'épiscopat ne font nulle mention de son origine occidentale, et n'en tirent nul argument (3). Un siècle et demi plus tard,

(1) Dans la biographie de Pierre l'Ibère. Cfr. LECLERCQ, *l. c.*, col. 210-211. — Voir aussi G. GOYAU, *Sainte Mélanie*, Paris 1912, p. VII.

(2) LECLERCQ, *Ibid.*, p. 210. — Nous savons que Gérontius « tenait par toutes sortes d'attaches à l'Église de Jérusalem ». A. D'ALÈS, *Les deux vies de Mélanie-la-Jeune*, in *Analecta bollandiana*, 25 (196), p. 430.

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, 8, 6 ; PG, 67, 1529-31.

vers 530, Samson, diacre de l'Église romaine devint prêtre dans l'Église de Constantinople (1). Jamais on n'entend parler dans tous ces échanges, de difficultés survenues au sujet des rites. Notons aussi que le pape Pélage II († 598) pour manifester son mécontentement contre le patriarche Jean de Constantinople qui s'était octroyé le titre d'œcuménique, enjoint à son légat de cesser toute concélébration avec lui (2). Un peu après, saint Grégoire-le-Grand impose la même restriction à son apocrisiaire (3).

Le cas de saint Grégoire-le-Grand mérite de nous retenir un instant. On lui avait reproché de vouloir imiter par trop les coutumes des Grecs — preuve qu'en son époque les conceptions libérales en matière de rites tendaient déjà légèrement à s'altérer. Il consacre une lettre entière, adressé à l'évêque Jean de Syracuse, à réfuter ces accusations, et il conclut en se déclarant prêt, lui qui interdit à tous ce qui est illicite, à imiter tous les bons usages qu'il rencontrera dans n'importe quelle Église, soit à Constantinople, soit ailleurs (4). Interrogé de même par saint Augustin de Cantorbéry sur les coutumes à suivre en Angleterre, il répond sur le même ton : « J'aime que tu choisisses soigneusement tout ce que tu pourras trouver d'agréable au Dieu tout-puissant, à Rome, dans les Gaules ou dans n'importe quelle Église, et que tu introduises dans l'Église d'Angleterre, neuve encore dans sa foi, les choses principales que tu auras pu recueillir de part et d'autre » (5).

(1) *Vita*, ap. METAPHRAST,. PG, 115, 280.

(2) Pelagius « diaconum qui juxta morem pro responsis Ecclesiae faciendis, piissimorum dominorum vestigiis adhaerebat, cum-praefato consacerdote nostro missarum solemnia celebrare prohibuit». GREGOR MAGN., *Ep.* V, 43, PL, 77, 771.

(3) *Ibid.*, ep. 18 ; PL, 77, 738.

(4) « Si quid boni, vel ipsa (Constantinopolitana) vel altera ecclesia habet, ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum ». *Ibid.*, L. IX, ep. 12 ; PL, 77, 955-958.

(5) « Mihi placet ut sive in Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet

Au VIIe siècle, un moine grec de Cilicie, Théodore, devient évêque de Cantorbéry. Les mesures de prudence envers des altérations possibles deviennent déjà plus apparentes ; on fera surveiller Théodore pour qu'il ne grécise pas son Église (1).

Anticipons un peu pour terminer cette liste de personnages et nous verrons que les légats romains Rodoald et Zacharie, tous deux de rite latin, qui se rendirent à Constantinople à l'époque de Photius, concélébrèrent encore avec le Patriarche (2). A la même époque, nous voyons également le Pape Nicolas Ier recevoir à la concélébration deux évêques grecs de Sicile, Zacharie Cofo et Théophane de Taormina (3).

Tous ces faits, dont on pourrait encore allonger la liste, sont une preuve évidente que dans les premiers siècles nulle barrière n'existait entre les rites dans l'Église : échanges et permutations s'y faisaient avec la plus grande aisance, sans aucune intervention de l'autorité ecclésiastique.

II

A partir de la seconde moitié du VIe siècle, les invasions des Lombards tout d'abord, puis, cent ans plus tard, celles des Sarrasins, vinrent rompre en Occident l'unité byzantine à peine réalisée par Justinien. Elles ne laissèrent en Italie, sous la domination de Byzance, outre Ravenne qui ne capi-

Ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum Ecclesia quae adhuc fide nova est institutione, praecipua quae de multis Ecclesiis colligere potuisti, infundas ». *Ib.*, L. XI, ep. 12 ; PL, 77, 1187.

(1) « Ne quid ille contrarium veritati fidei, Graecorum more, in Ecclesia cui praeesset introduceret ». BEDA, *Chron.* 4, 1 ; PL. 95, 172.

(2) Cfr. la condamnation du pape Nicolas Ier : « Cum Photio adultero, ac ecclesiae invasore atque neophyto... in sacrosancta mysteria communicaverunt ». *Epist. I ad universos catholicos*, MANSI, ACC, 15, 161.

(3) RODOTÀ, *l. c.*, I, p. 111.

tula définitivement qu'en 751, que quelques fragments épars : des enclaves telles que Naples, Rome même durant un certain temps, la Calabre, l'Apulie, la Terre d'Otrante et la Sicile où le voisinage avec des endroits passés aux Lombards et tombés sous l'influence latine, ne manqua pas de provoquer des frottements. Autant sous la campagne contre les Goths menée par Justinien la population s'était tenue distante des envahisseurs hérétiques et avait fait cause commune avec les intérêts de l'Empire, autant, sous la période lombarde, le rapprochement tenta de s'opérer entre les nouveaux arrivés et le peuple. Les causes de ce revirement furent d'une part l'impossibilité matérielle où se trouvait alors l'Empire affaibli d'opposer une résistance sérieuse — maint pape n'avait-il pas dû s'improviser chef de peuple durant les invasions ? — d'autre part, le zèle que mit saint Grégoire-le-Grand à convertir les Lombards ariens au catholicisme, et partant à les fusionner avec les Italiens, enfin les difficultés qui survinrent entre Rome et Byzance à propos du monothélisme. Les Lombards ayant finalement réussi à s'imposer et à trouver place, une paix forcée intervient en 680 entre eux et l'Empereur, sur la base du *statu quo* territorial. Ils firent désormais corps avec l'Italie dont ils ne se détachèrent plus, et l'Empire vit son influence diminuer d'autant.

Au début du VIIIe siècle, les premières incursions sarrasines aux alentours de la Sicile constituèrent un nouveau danger pour l'Empire. Elles obligèrent à ce moment-là les Byzantins à de fréquents déploiements militaires dans l'Italie méridionale. Ceux-ci prirent vite forme de reconquêtes sur les positions lombardes, et, la rivalité s'ensuivant, l'influence grecque comme telle, à la différence de ce qui s'était passé sous Justinien, devint alors une question.

Or c'est précisément à cette époque que les rites furent l'objet des premières difficultés. L'influence byzantine dans

l'Italie d'alors, influence dont la marque est restée si visible dans les monuments (1) n'a pas laissé de traces aussi précises sur des institutions mobiles comme les rites ; et l'histoire ne nous à presque rien conservé.

Quelques indices cependant : Dans la seconde moitié du VIIIe siècle, par exemple, une lutte avait mis Naples dans une alternative pratique d'option entre Rome et Byzance au point de vue des traditions religieuses, et les efforts du duc Étienne, devenu évêque, en vue de se rattacher directement au saint Siège l'entraînèrent à développer dans son diocèse, byzantinisé depuis Justinien, un mouvement en faveur de la langue et de la culture latines. La langue grecque cesse, sous son épiscopat, d'être la langue d'Église dans le duché de Naples, et cette mesure eut évidemment sa répercussion sur la liturgie (2).

* * *

Vers la même époque, un mouvement inverse se produisit en Sicile et en Calabre, amoindrissant l'influence romaine qui tentait de s'y répandre à nouveau, et y renforçant singulièrement l'élément grec. Des colonies entières de moines grecs, fuyant la persécution iconoclaste, étaient venues chercher abri dans ces régions facilement accessibles. « Cet événement, dit un historien orthodoxe, fut d'une importance pour les destinées de l'Italie du Sud médiévale, car elle y maintint la prédominance de la nationalité grecque et de l'Église orthodoxe » (3). Lorsque, un siècle plus tard, l'empereur Basile Ier affirmera la position de l'Empire par ses victoires sur les Lombards et les Sarrasins, l'hostilité

(1) Cfr. H. Leclercq, art. *Italie*, in DAL, VII, 1793, sq.

(2) J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Paris, 1904, p. 17.

(3) Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris, 1932, t. 1, p. 348. D'après certains historiens, le nombre des moines qui émigrèrent alors vers l'Italie méridionale aurait atteint le chiffre de 50.000. *(Ibid)*.

soulevée par la question des rites dans ces régions peuplées de moines grecs avait déjà commencé.

Elle était étayée par un conflit plus étendu, car l'hérésie iconoclaste, qui fut une des plus fortes occasions de tension entre le Pape et le Basileus, n'avait pas été loin d'amener une rupture. Si celle-ci ne s'était pas produite, c'est que le prestige impérial, alors encore dans tout son éclat, avait obligé le Pape Grégoire II à chercher des voies plus discrètes (1).

Au reste, les difficultés ressortissant à cette querelle, venant après d'autres, comme nous l'avons vu, avaient laissé à Rome d'amers souvenirs. Elles ne furent certainement pas sans influer sur les encouragements prodigués dès lors par les papes à la dynastie carolingienne : un empereur d'Occident, consacré par le Pontife romain, serait sans doute un compagnon plus docile sinon un protecteur efficace dans le gouvernement de l'Église ; du moins pouvait-on le penser à Rome. Cette attitude de la papauté ne vint que renforcer comme on sait l'animosité du monde grec contre les Latins.

Tous ces faits avaient nécessairement eu leur écho sur les relations entre les deux populations de l'Italie du Sud, et dès lors, la question des rites n'est plus qu'un élément entre beaucoup d'autres, dans les amorces d'un conflit. On conserve un fragment de lettre du Pape Étienne V (816-817), qui nous informe qu'à Tarente, le patrice byzantin avait voulu empêcher l'évêque d'aller à Rome pour se faire consacrer par le Pape ; il prétendait mettre à sa place un prêtre grec dépendant du patriarcat de Constantinople. Il résulte de cette lettre que la lutte avait pu être assez vive entre le clergé local et le représentant du Basileus. Et vraisemblablement ce n'était point là un cas isolé (2).

(1) H. PIRENNE, *Histoire de l'Europe*, p. 34.
(2) GAY, *l. c.*, p. 187.

Vers la fin du IX[e] siècle, à l'occasion de leur lutte contre les Lombards, les Grecs se livrèrent à des abus criants contre les populations, abus qui font penser à ceux qu'ils subirent eux-mêmes plus tard durant les croisades. Les vieilles chroniques lombardes sont remplies de plaintes amères contre les traitements ignobles dont les villes et les villages furent l'objet, et qui dénotent de la part des Byzantins une malveillance calculée et le plus bas mépris à l'égard des populations (1).



L'affaire photienne, qu'il faut au moins rappeler ici, n'avait guère servi, on le comprend, à rapprocher les esprits ni à calmer les animosités suscitées par les rivalités territoriales des Italo-Grecs, où l'inégalité des cultures et la diversité des rites prenaient un caractère de plus en plus âpre. Un siècle plus tard, Nicéphore Phocas se servira encore des nombreux monastères byzantins de l'Italie du Sud, pour y renforcer la byzantinisation qui, cette fois, devint agressive. Vers 968, il tentera même de faire cesser la dualité des rites en Apulie, en décrétant que la liturgie grecque serait substituée dans toutes les ville de ces régions à la liturgie latine, et que l'évêque serait partout un Grec. Il semble bien que ce décret, dont la teneur n'est pas parvenue jusqu'à nous, n'ait cependant pas eu beaucoup d'effet. Devant ces mesures vexatoires, le pape Jean XIII (965-972) entreprit à son tour d'organiser mieux les provinces ecclésiastiques latines de ces mêmes régions. Des conflits de juridiction, et par conséquent aussi des conflits de rites s'en suivirent (2). Dès ce moment, la partie est définiti-

(1) *Ibid.* p. 148.
(2) VAILHÉ, *l. c.*, 1365.

vement engagée, et les partenaires s'échaufferont à mesure qu'ils produiront leurs atouts (1).

* * *

Cette rivalité, à forces à peu près égales, dura, en Italie, jusqu'au moment des invasions normandes. Avec celles-ci commence, pour l'histoire des deux Églises, une période entièrement nouvelle, dont le principal caractère sera la tentative d'écrasement du monde et des choses byzantines par des envahisseurs aux appétits insatiables, qui réussiront même durant un certain temps, grâce à leur habileté, à attirer la papauté dans leurs vues. Atteints du prurit de la conquête, les Normands prétendront à la domination du monde. L'Empire byzantin étendait ses rameaux jusque dans leurs parages. Il donnait déjà une impression d'usure devant ces races neuves, qui n'avaient pas de moindre prétention que de tout renverser sur leur passage. S'identifiant avec le monde latin, les Normands considéreront bientôt leur supériorité comme un fait, et entraîneront peu à peu tout l'Occident dans leur zèle, car leurs succès ne manqueraient pas d'accréditer bientôt cette idée qu'ils devaient devenir les maîtres. De la politique, cette idée devait s'infiltrer peu à peu dans les choses de l'Église.

(1) On sait combien une question rituelle, celle des azymes, traitée dans les premiers siècles avec une indifférence totale, servit d'argument au patriarche Michel Cérulaire (1054) dans ses griefs contre les Latins, et comment la querelle qu'elle déclencha s'envenima jusqu'à créer une situation qui, malgré de constants efforts, est restée depuis irréparable. Les deux parties de la chrétienté étaient alors en voie de rupture. On cherchait de part et d'autre des prétextes pour s'opposer. La diversité des rites, qui avait été jadis un instrument de communion, va devenir dès lors un brandon de discorde. Cérulaire allongera la liste des griefs rituels et la riposte peu courtoise des polémistes latins, bien loin de remonter vers un point de vue supérieur à toute querelle, comme chercheront à le faire plus tard les grands unionistes, favorisa singulièrement la joute. On sera désormais sur le terrain des vexations réciproques, et l'on n'en sortira plus.

Robert Guiscard, tout à la dévotion du Pontife romain, avait promis au Pape Nicolas II (1059-1061) que si l'Italie byzantine était placée sous sa domination, elle serait d'emblée soustraite au pouvoir du basileus, et soumise à l'autorité romaine. Il ne faudrait pas cependant en conclure que les métropoles ecclésiastiques de ces régions soient devenues immédiatement latines après la prise de Bari par les Normands (1071), date de leur conquête définitive en Italie. Non seulement les documents affirment le contraire, et certains de ces sièges figurent encore sur les listes byzantines deux siècles plus tard, mais la vie grecque continua de se développer dans ces régions, spécialement dans les monastères, durant toute la période normande lorsque les envahisseurs se furent assagis (1). Cependant, on pressent que quelques-unes du moins des Églises grecques de l'Italie, sans doute par réaction contre la domination normande, chercheraient à se rattacher à la juridiction de Byzance désormais séparée, ou toujours en mal de séparation.

La présence d'évêques grecs d'Italie au concile de Bari en 1098, près de cinquante ans après l'affaire de Cérulaire, montre nettement qu'à cette époque, la plupart d'entre eux étaient en contact avec Rome ; cependant les discussions théologiques qui y eurent lieu sur la procession du Saint-Esprit prouvent que l'accord dogmatique n'était pas fait. Il semble bien pourtant que ce concile confirma dans l'unité romaine plusieurs diocèses de Calabre (2).

Nul doute que cette union, étant donnée la rupture qui s'accentuait de plus en plus, ne fut désavantageuse au maintien de la vie grecque dans son intégralité, car nous voyons déjà qu'à partir de 1163, les papes sont obligés d'exprimer positivement leur reconnaissance des deux rites dans les Églises soumises désormais à leur juridiction ex-

(1) VAILHÉ, *l. c.*, 1365-1366.
(2) HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. V, p. 459.

clusive : on devine à ces interventions pontificales qu'une absorption voulue de l'élément grec par le latin était dans les idées et les mœurs du temps. Alexandre III, par exemple, permet en 1165 à l'archevêque latin de Reggio, de consacrer les évêques tant grecs que latins (1) et on pourrait citer beaucoup de faits de ce genre. Il faut noter qu'à cette époque on n'aurait pas conçu l'établissement de deux hiérarchies parallèles dans un même pays, et cette idée subsistera encore pendant longtemps (2). En cas de pluralité de rites dans un même lieu, il fallait que l'un soit subordonné à l'autre, c'est-à-dire à celui du siège épiscopal. En l'occurrence, c'était l'évêque latin qui affirmait sa domination.

Nous n'en sommes plus, hélas, à l'interritualisme des premiers siècles, bien oublié assurément ! C'est devant une véritable subordination des Grecs aux Latins que nous nous trouvons ici : tout au plus pourrait-on l'expliquer par la nécessité d'éviter le constant péril du schisme ; mais la plupart du temps, ces mesures furent l'effet de la politique outrancièrement latine des Normands. De plus cette période, qui est aussi celle des Croisades, aura à enregistrer d'interminables séries de faits douloureux, qui intensifieront la haine réciproque entre les fidèles des deux chrétientés.

* * *

On ne saurait assez insister sur les lamentables vexations des croisés dans tout l'Orient, non plus que sur leur morgue conquérante et la brutalité de leurs violences. Le fait le plus grave et le plus significatif de tous ces brigandages,

(1) VAILHÉ, *l. c.*, 1366.

(2) « Il eût paru anormal de désigner dans un seul diocèse, deux chefs pour des fidèles qui partageaint la même foi, et dont les différences de liturgie ne gênaient nullement l'unité de croyance ». LEIB, *Rome, Kiev et Byzance*, p. 125-126.

dont nous n'avons nullement l'intention de faire en raccourci l'histoire, fut la prise de Constantinople en 1203 par les croisés et la création de l'Empire latin. Si celui-ci était contraire à tout le programme avoué de la Croisade, il révélait un rêve orgueilleusement caressé par tous les chefs normands depuis Robert Guiscard (1). Pour satisfaire leur ambition de dominer sur l'univers entier, il leur fallait prendre avant tout la place du grand Empereur d'Orient et implanter dans l'empire les traditions occidentales. Partout où ils s'installaient, leurs croisés établissaient une hiérarchie latine, même sur les grands sièges patriarcaux d'Orient ; il y eut un patriarche latin à Antioche, à Jérusalem, à Constantinople. La hiérarchie grecque était bousculée sans pitié, et là où par une faveur de tolérance on la laissait subsister, elle était, conformément aux idées du temps, entièrement subordonnée aux évêques latins dans toutes les régions conquises. L'empereur latin, une fois établi, mit rapacement la main avec l'aide de ses barons sur les évêchés et sur tous les biens, tant ecclésiastiques que monastiques, de l'Église grecque. Dès lors, ce n'est plus seulement l'Italie méridionale mais tout l'Orient qui devient terre de conflit. Un remous général se communique à toutes les hiérarchies.

Au reste, comme on l'a dit, « ce ne devait pas être une force, mais une faiblesse pour la latinité que cet empire artificiel, « en l'air », sans bases ethniques, ni actuelles, ni historiques, ni religieuses, improvisé au sein d'un monde grec et slave irréductiblement hostile » (2).

* * *

Néanmoins, depuis la séparation de Cérulaire en 1054, beaucoup de papes avaient montré, à l'égard de l'Église

(1) GROUSSET, *Histoire des Croisades*, t. I, p. 415 ; III, p. 173.
(2) GROUSSET, *l. c.*, p. 175.

grecque, constamment menacée par toutes sortes d'invasions, des sentiments de bienveillance. Généralement, ils avaient cherché à favoriser l'entente, considérant que la séparation était la conséquence de fautes commises de part et d'autre, et qu'il fallait y porter remède tout en respectant les légitimes traditions religieuses. Les empereurs, de leur côté, souvent peut-être sous la pression des nécessités politiques, mais avec un désir sincère, pour autant que cela dépendait d'eux, avaient aussi, malgré les obstacles causés par la barbarie des croisés, travaillé à établir l'union. Nous voyons même l'empereur Andronic faire construire à Byzance en 1185 une église desservie par des Latins. Ce fait n'était pas nouveau, sans doute, mais à cette époque, il était particulièrement significatif. C'était peut-être en même temps un moyen de s'attirer les bonnes grâces du pape afin d'éviter de nouveaux fléaux, mais il n'en garde pas moins toute son éloquence (1).

Il y eut cependant de part et d'autre quelques exceptions. Une des choses les plus contraires à cette politique unioniste, fut peut-être, du côté des papes, l'attitude d'Innocent III lors de la fondation de l'empire latin de Constantinople. Après avoir tout d'abord réprouvé vigoureusement les excès commis par les croisés en 1203 dans la ville impériale, et porté des anathèmes, ce grand pape, le plus grand pape politique du moyen âge, se laissa impressionner par le fait accompli. Il céda à la tendance générale des conquérants, et la prise de la capitale par les Latins, qu'il croyait sans doute définitive, lui fit écrire dans un moment d'enthousiasme : « L'empire ayant changé, il faut aussi que les rites soient changés : *Translato ergo imperio, necessarium*

(1) « Construxerat ecclesiam quandam nobilem in civitate Constantinopolis, et eam honore et redditibus multis ditaverat et clericos latinos in ea instituit secundum consuetudinem latinorum ». *Gesta Regis Henrici secundi* (*Rer. britannic. medii aevi scriptores*, vol. 49, p. 257). — Cfr. VASILIEV, *l. c.*, t. II, p. 81, n. 2.

ut ritus sacerdotii transferatur » (1). Tant que l'Empire grec reposait sur sa fière capitale, la « Rome nouvelle », on le croyait inébranlable, et jamais pareille idée n'eût effleuré l'esprit d'un pontife romain. Byzance, une fois tombée, perdait toute la solidité de son prestige. Dans ce premier ébranlement, c'était déjà, au fond, l'empire qui s'écroulait en présage. Car on l'a dit : 1453 était contenu dans 1203.

Toutefois, la politique d'Innocent III se montre douce. Interrogé par le patriarche latin sur la conduite à tenir concernant les rites et les usages, il répond qu'il faut laisser les Byzantins libres de suivre les formes byzantines si l'on ne pouvait les amener au rite latin, « au moins jusqu'au moment où l'autorité romaine prendrait sur ce point une décision » (2).

Cette phrase, ainsi que celle que nous avons citée

(1) Et il ajoute : « quatenus Ephraim, reversus ad Judam, in azymis sinceritatis et veritatis, expurgato fermento veteri, epuletur » *Ep. ad Balduin. imper.*, PL. 216, 902.

Nous avons omis à dessein dans ces pages de traiter des griefs liturgiques nombreux que les Orientaux ont alignés dans leur polémique contre les Latins depuis Cérulaire. On peut les trouver en bon nombre d'ouvrages (p. ex. Leib, *l. c.*, p. 27 sg., ou, du même, *Orientalia christiana*, c. II, 8, 1924, p. 141). S'ils ont joué un certain rôle dans l'excitation des passions, ils n'ont guère modifié la trame historique exposée ici. Uue simple énumération serait déjà fastidieuse. La question des azymes mériterait seule quelque développement. Peut-être arriverait-on à éclairer certaines idées de l'époque en la traitant un peu plus à fond, mais ici encore on entasserait surtout, en fait d'arguments et de chicanes, de la quantité et de la masse sans faire avancer grandement la question qui nous occupe. Le mot lui-même « azymes » était devenu dans la littérature aggressive de l'Orient une sorte de synonyme caricatural du rite latin ; le mot « azymite » signifiait vulgairement « un latin ».

(2) « Edoceri quoque de sacrificiorum et aliorum sacramentorum ritu per sedem apostolicam postulasti, utrum debeas Graecos permittere ut ea exerceant more suo, vel compellere ad ritum potius Latinorum. Ad quod fraternitati tuae breviter respondemus, ut eos tandiu in suo ritu sustineas, *si per te revocari non possint*, donec super hoc apostolica sedes maturiori consilio aliud duxerit statuendum ». Lettre au patriarche latin de Constantinople, PL, 215, 964-965.

précédemment, ouvre une étonnante perspective sur les conceptions qu'avait pu engendrer chez le souverain pontife un événement que l'histoire révélera bien éphémère, mais qui dut en imposer singulièrement alors : la chute de la capitale. Il est vrai que l'idée qu'il représente avait été semée depuis longtemps par les visées politiques des Normands. En s'exprimant de la sorte, le Pape ne faisait qu'énoncer une opinion générale : puisque l'empire romain d'Orient avait cessé de vivre, c'était à l'Occident, à la Rome ancienne, la Rome latine, au sommet de laquelle se trouvait à présent le Pape comme chef spirituel, d'y prendre place et d'y régner.

* * *

On comprend sans peine combien cette idée devait s'accorder avec la conception médiévale de la papauté, qu'Innocent III porta au plus haut degré. L'absorption de l'Orient sous la papauté latine réalisait pour lui, de façon grandiose, l'« Union des Églises ». Il en est à tel point persuadé qu'il invite, quelque temps après la constitution de l'empire latin, l'Église ruthène à se réunir à Rome, elle aussi, à l'exemple même des Grecs, car, dit-il, « l'Église grecque est revenue presque tout entière à la dévotion du siège apostolique » (1). Notons en effet que, d'après l'idée d'Innocent III, le clergé oriental relevait de lui au même titre que le clergé latin et, qui plus est, par le moyen de celui-ci : les évêques et higoumènes grecs recevaient de lui leur juridiction par l'intermédiaire des évêques latins du pays : et les prélats grecs recevaient la consécration épiscopale des mains des archevêques latins et dans le rite latin (2). C'était là l'emprise d'une conception adminis-

(1) « Cum Graecorum imperium et ecclesia pene tota ad devotionem apostolicae sedis redierit » PL, 215, 1233.

(2) Janin, art. *Athènes*, in DHE, IV, 24.

trative et politique de l'Église, qui correspondait à l'idée qu'on se faisait de la papauté en Occident, et qui se répandait de plus en plus. Du point de vue de l'Orient, elle était absolument déroutante (1).

Cette notion de la supériorité du monde latin, tant sous son aspect politique que sous son aspect ecclésiastique, tint bon durant longtemps. Même lorsque l'empire fut repris par les Grecs, l'idée d'une nouvelle conquête latine subsista : on peut même dire qu'elle ne s'éteignit jamais avant la prise de Constantinople par les Turcs, et qu'après cette date, on la pressentira toujours de quelque manière au terme des désirs et des tentatives de croisades. C'est à la maison d'Anjou, héritière de la vieille puissance normande, que cet honneur, ou pour mieux dire cette ambition devait revenir tout d'abord, et il se trouva quelques papes français pour encourager ces visées. Clément IV « exprimait, en 1265, l'espoir qu'avec l'aide de Charles d'Anjou, la situation de l'empire (latin) serait rétablie : *imperii Romaniae status reformabitur* » (2). Chose étrange, même après le concile de Lyon en 1274, cette idée devait encore trouver des adhérents et des encouragements chez les papes. Elle se muerait plus tard en une aspiration de croisade contre les Turcs, et on en parlerait sous cette forme dans les discours politiques jusqu'à la Révolution française.

III

L'acte d'Innocent III que nous avons cité marquait une étape importante dans la politique romaine à l'égard des Orientaux. Antérieurement on n'avait jamais cherché

(1) Innocent III était tellement zélé en faveur de la latinisation, qu'il alla jusqu'à écrire une lettre au sultan d'Alep pour lui recommander le patriarcat latin d'Antioche, afin d'empêcher la grécisation de cette Église. Cfr. GROUSSET, *l. c.*, t. III, p. 259.

(2) VASILIEV, *l. c.*, t. II, p. 81.

à les latiniser : leur existence s'imposait dans l'Église, y primait même en raison du prestige de l'Empire et de l'ancienneté de leurs institutions, et elle était souverainement respectée. La question d'une latinisation n'eût effleuré l'esprit de personne. C'eût été contre le bon sens et l'esprit du temps. Au contraire, durant la période qui va de 1203 à 1439 (Concile de Florence), les rites et les traditions de l'Église orientale ne seront plus que tolérés, sinon prohibés par les Latins.

Il est vrai que depuis l'époque de l'interritualisme, où les institutions étaient beaucoup plus souples, des querelles étaient survenues, qui avaient opposé les usages des deux Églises et avaient sans doute déjà progressivement figés ceux-ci de part et d'autre. Le schisme était venu les raidir encore davantage, et l'intercommunion était devenue un fait rare. Elle restait pourtant, en principe au moins, pourvue de toute sa valeur, et elle aurait sans doute retrouvé sa raison d'être si l'union s'était rétablie. Mais du jour où, pour les motifs qui ont été exposés et en raison du développement de la théorie de l'absorption, la politique de « tolérance » des rites orientaux fut devenue une norme, l'interritualisme perdait son sens. Pourquoi aurait-on rendu des honneurs égaux, en les affichant côte à côte dans une cérémonie, à des rites dont on proclamait la foncière inégalité ? On avait vu jadis dans l'Église Grecs et Latins concélébrer au même autel : on semble bien avoir perdu, au XIII[e] siècle, même le souvenir de semblables solennités.

Cet usage cessa donc pratiquement si bien que, lorsque le concile de Florence viendrait canoniser la séparation des rites, il ne ferait que sanctionner un fait depuis longtemps accompli. D'autant plus que, à partir de cette époque, l'introduction des axiomes scolastiques dans la théologie sacramentaire en Occident, poserait au sujet de la concélébration, acte par excellence de l'intercommu-

nion, un problème de validité qui pousserait les Latins à s'en détourner (1).

* * *

La constitution *Sub catholica* d'Innocent IV en 1253 est le second témoignage de la nouvelle jurisprudence romaine inaugurée au XIIIe siècle. Elle vise particulièrement l'île de Chypre, où des tiraillements graves mettaient aux prises le clergé des deux Églises. L'Église grecque de Chypre est une de celles qui eurent le plus à souffrir de la domination latine au moyen âge. Les exigences tant ecclésiastiques que civiles des Latins n'y furent qu'une suite d'exactions qui durèrent encore sous la domination vénitienne, de 1489 à 1571. Ballottée entre les deux Églises, la hiérarchie grecque de Chypre dut souvent subir des mauvais traitements de la part des Byzantins eux-mêmes, qui lui reprochèrent à maintes reprises de se laisser beaucoup trop facilement entraîner sous le joug des Latins (2). Dans la Constitution qui nous occupe, le pape envoie son légat, le cardinal-évêque de Tusculum, dans les îles de Sicile et de Chypre pour mettre fin à certains différents suscités par la question des rites entre les prélats latins et grecs. Le légat devra se faire instruire par les évêques grecs chypriotes des usages et des rites de leur Église, et les faire respecter ; de plus, il aura à signifier à l'archevêque de Nicosie et à ses suffragants latins, de ne pas inquiéter ni molester les Grecs (3). Le principe qu'il fait valoir, est que,

(1) Innocent III mentionne encore toutefois cette coutume — celle de l'ancienne concélébration solennelle (l'autre, celle des ordinations, est plus récente), comme appartenant à la discipline romaine de son temps dans son traité *De sacro altaris mysterio* (L. IV, c. 20 ; PL, 217, 873-874). Sur la concélébration en général, cfr. l'article de D. L. Beauduin, *Concélébration eucharistique*, in QLP, 1922, p. 257, 1923, p. 23 sq.

(2) Sur l'Église de Chypre, cfr. la monographie d'A. Palmieri, *Chypre*, in DTC, II, 2434 sq., ainsi que G. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge, 1948.

(3) Potthast, *Regesta Summorum Pontificum*, t. II, p. 1256, n° 15265

en cette période douloureuse de schisme, il faut tolérer les rites des Orientaux pour maintenir ceux d'entre eux qui sont encore attachés à la communion romaine (1). Si « tolérantes » qu'elles soient en principe, les instructions d'Innocent IV sont durement latinisatrices, et donnent vraisemblablement gain de cause dans la plupart des points du conflit aux évêques latins de Chypre. Ainsi par exemple dans l'administration du baptême, elles enjoignent aux Grecs de se conformer aux onctions telles qu'elles se font dans le rite latin. On leur permet cependant, là où cela ne peut faire de scandale, de baptiser par immersion. Contrairement à la tradition orientale, la confirmation et toutes les onctions satisfactoires sont réservées aux seuls évêques ; l'extrême-onction ne peut s'accorder qu'aux malades ; les saintes espèces doivent être renouvelées tous les quinze jours, et ne peuvent demeurer toute une année, d'un jeudi saint à l'autre. Les Grecs ne peuvent dire la messe après Vêpres, et ils feront bien de jeûner les samedis de carême, quoique on leur laisse ici la faculté de se conformer à leurs usages (2). Quant aux ordinations, ils doivent conférer les sept ordres, « *secundum morem ecclesiae romanae* ».

Cet accrochage des institutions liturgiques grecques à la discipline latine est, nous l'avons dit, une conséquence nécessaire de la sujétion du clergé grec au clergé latin. Car nous sommes ici, encore une fois, devant le cas devenu désormais classique de subordination de Grecs, unis de gré ou de force, à la hiérarchie de l'Église latine.

La situation créée, étant données les idées en cours

(1) « Verum quia nonnulli Graecorum jamdudum ad devotionem Sedis Apostolicae redeuntes, ei reverenter oboediunt licet et expedit, ut mores ac ritus eorum, quantum cum Deo possumus, *tolerantes*, ipsos in Ecclesiae Romanae oboedientia praeservemus ». *Magnum Bullar. Roman.*, Lyon, 1655, t. I, p. 126.

(2) « Honestius et salubrius Graeci agerent, si sic toto tempore abstinerent, ut nec unico die institutum jejunium violant ». *Ibid.*, n° 15.

ou même par la simple force des choses, pousserait fatalement à des mesures restrictives de la part des prélats latins, si bien intentionnés qu'on les suppose, concernant des usages grecs, car cela devait amener forcément leur intervention en matière rituelle. Fréquemment le Saint-Siège, alerté, devra prendre sous sa protection les Grecs lésés, et, suivant la ligne tracée par la Curie, — puisqu'il est reconnu qu'ont doit (*licet et expedit*) tolérer les usages orientaux — faire admettre leurs justes revendications. Mais, malgré le rôle protecteur que le Saint-Siège entend jouer, bien des points dans les documents pontificaux témoignent de sa part d'une tendance singulièrement latinisante, ressortissant à la théologie du temps, à l'ignorance en Occident de la tradition orientale, et aux idées reçues. En soi cependant, ses interventions auraient pu ne pas avoir ce caractère car elles sont généralement en réaction contre les procédés outranciers dont les Orientaux étaient l'objet de la part des Latins, et elles avaient pour but de faire justice à leurs réclamations. Mais comment la chancellerie où se font les décrets aurait-elle échappé à l'ambiance irrésistible de l'époque, alors que les Pontifes romains eux-mêmes n'arrivaient pas à s'en libérer ?

* * *

Il va résulter de ces circonstances un nouveau genre de législation d'une importance considérable pour l'Église. Jusqu'alors en effet le droit ecclésiastique de l'Orient était constitué par les décisions des anciens conciles, les Novelles des empereurs, les actes des synodes orientaux et la jurisprudence de ces Églises. A partir de ce moment une tradition nouvelle s'établit dans l'Église romaine : à côté du droit propre des deux Églises, un droit spécial se forme concernant les Orientaux rattachés au Saint-Siège. De fait, un principe de vie ecclésiastique inconnu jusque là se

constitue ; par l'enchaînement de ses décrets, la jurisprudence romaine confère une homogénéité juridique à une section d'« Orientaux unis », évoluant non plus dans la gravitation du « patriarcat d'Occident » comme jadis l'*Illyricum* aux siècles antérieurs — et qui avait, comme toutes les autres Églises particulières (Gaule, Milan etc.) ses usages indiscutés — , mais dans la gravitation de la Rome médiévale, développée, centralisée, et sous la dépendance pure et simple du monde latin.

On pourrait s'étonner de ce que les Grecs ainsi entraînés dans cette nouvelle organisation juridique n'aient pas élevé contre celle-ci des protestations. Notons tout d'abord que la plupart de ceux qui étaient l'objet de ces lois avaient depuis longtemps subi, sans perdre cependant pour cela leur génie propre, l'influence des Latins, au milieu desquels ils vivaient. En matière de biens ecclésiastiques, ils avaient eu de fréquents rapports avec le Saint-Siège, et le recours à celui-ci dans des questions liturgiques, cause lointaine de la nouvelle législation, avait été pour eux la chose la plus naturelle en cas de conflit (1).

Au reste, il serait faux de croire que ces Orientaux, malgré cette influence, se soient détachés de leur culture au sens qu'aurait aujourd'hui pour nous une telle situation. Le monde grec s'étendait alors si loin, et couvrait une telle variété de tempéraments et de races, qu'il pouvait être

(1) Nous voyons déjà qu'à partir d'Innocent III, les interventions juridiques des papes pour toutes sortes de questions, se multiplient singulièrement. C'est par exemple le cas pour l'abbaye grecque de Saint-Sauveur à Messine, dont les archives ne nous conservent que deux actes pontificaux avant ce pape, alors qu'un nombre considérable figure à partir de son pontificat. Cfr. P. BATTIFOL, *L'Archive de Saint-Sauveur à Messine*, in *Rev. des Quest. histor.*, 1887, t. 42, p. 555-59. — Notons ici en passant le complément de documentation qu'offriraient sur toutes ces questions les études diverses publiées récemment sur les intitutions byzantines au moyen âge dans le t. III des *Miscellanea Giovanni Mercati* (*Studi e Testi*, 123), Città del Vaticano, 1946.

comparé à notre monde latin moderne. Ouvert par toutes ses frontières à beaucoup de débouchés, il faisait profession de pénétrer partout, ce qui devait nécessairement exclure un trop grand concours de nuances dans la présentation de ses éléments religieux, comme ceux qui aujourd'hui, par exemple, composeraient l'Orthodoxie slave ou russe. Ce qui était « grec » ou « latin » ressemblait alors à ces mélodies pures, dont les harmoniques lointaines n'auraient pas encore été soulignées par ces dissonnances parfois si chatoyantes que la musique moderne est venue leur imposer pour leur donner un nouveau caractère.

Lorsque ces Orientaux protestaient en haut lieu contre des mesures excessives de latinisation, ce n'était pas contre cette « ambiance latine » qui les entourait depuis toujours qu'ils s'élevaient, mais contre l'inintelligence de leurs frères et leur persistance fanatique à vouloir déclarer mauvais leurs usages. Ils voulaient rester ce qu'ils étaient et comme ils étaient. Les Italo-Grecs du XIIIe siècle n'étaient pas encore ce qu'on appellerait plus tard des « uniates » (1) ; à leur époque et dans son cadre, leur rite n'était pas plus hybride qu'on n'était hybride sous l'interritualisme. Ils s'étaient harmonieusement développés dans le voisinage des Latins et demeuraient comme une permanence de l'ancien interritualisme. Sans la barrière de l'isolement et du schisme, il est vraisemblable que les deux Églises auraient de-ci de-là opéré des échanges comme cela s'était produit fréquemment aux premiers siècles. Notre liturgie romaine actuelle n'est-elle pas elle-même une composition de ce genre

(1) A la longue, ils se latinisèrent complètement. Les Italo-Grecs d'aujourd'hui ne sont nullement leurs descendants. Néanmoins le droit des Orientaux unis continua à se développer dans le sens où il avait été créé, d'abord comme droit local, et récemment comme droit commun ; c'est celui-là qu'on vient de codifier. Il est très différent du droit oriental authentique, qui régit l'Église orthodoxe. C'est par une erreur de perspective et par un manque d'information qu'on a cru qu'il lui serait semblable. Si l'union devait se faire, tout serait évidemment à refondre.

entre le rite romain primitif et les rites gallicans ? Le jour où l'Union pourra se faire entre les chrétiens, ce phénomène d'inter-échange reprendra tôt ou tard, on ne saurait en douter.

* * *

L'empire grec de Constantinople avait été rétabli par Michel Paléologue le 25 juillet 1261. Impressionné par ce retour qui semblait compromettre la grandiose conception d'Innocent III (1), le pape Urbain IV entreprit de convoquer une croisade pour reprendre la ville impériale. L'empereur Michel s'inquiéta, et envoya des légats à Rome proposant l'Union. Le pape lui répondit en envoyant à son tour, auprès de la cour impériale, des ambassadeurs accrédités. Ce sont désormais les anciennes tractations qui reprennent. Après la mort d'Urbain IV (1264), les pourparlers continuèrent sous ses successeurs Clément IV et Grégoire X (1271). Celui-ci hâta les préparatifs d'un prochain concile, qui se réunit à Lyon en 1274. L'Empire se rangea à toutes les exigences et demanda simplement pour l'Église grecque le maintien de son symbole dans la forme antérieure au schisme et la conservation de ses rites existants, « qui ne sont en contradiction ni avec la foi, ni avec les commandements de Dieu, ni avec l'Ancien ou le Nouveau Testament ni avec les saints Pères » (2).

(1) « L'Empire latin avait vécu, et avec lui, l'Union des Églises » (HÉFELÉ-LECLERCQ, *l. c.*, VI, 2, p. 175-176), a-t-on pu écrire, en considérant le rêve d'Innocent III.

(2) « Rogamus magnitudinem vestram ut ecclesia nostra dicat sanctum symbolum prout dicebat hoc ante schisma usque in hodiernum diem, et quod permaneamus in ritibus nostris (*τοῖς ἡμετέροις ἐθίμοις, οἷς ἐχρώμεθα καὶ πρὸ τοῦ σχίσματος*) quibus utebamur ante schisma qui scilicet ritus non sunt contra supradictam fidem, nec contra divina praecepta, nec contra Vetus et Novum Testamentum, nec contra doctrinam sanctorum generalium conciliorum et sanctorum Patrum receptorum per sancta concilia quae celebrata sunt a spirituali dominatione ecclesiae Romane ». MANSI, ACC, 24, 73.

Les ambassadeurs arrivèrent à Constantinople porteurs de lettres de félicitations et d'encouragement du Pape Grégoire X à l'Empereur, à son fils et aux prélats grecs ; ils avaient reçu du Pape des instructions verbales pour l'exécution pratique de l'Union, répondant sans doute aux demandes de l'Empereur. Malheureusement, Grégoire X mourut en 1276. Son successeur, Innocent V, se montra particulièrement exigeant et demanda par de nouveaux légats un serment personnel de l'Empereur : mais ce ne fut que son deuxième successeur, Nicolas III, qui, à cause de la mort précipitée de deux papes, put voir l'issue de ces démarches. Son attitude hélas ! ne répondait plus du tout à celle de Grégoire X. En 1279, il exigea que les Grecs introduisent le *Filioque* dans leur symbole, et laissa entrevoir d'importantes modifications liturgiques : les Grecs ne seraient autorisés à conserver de leurs rites « que ceux qui, au jugement du Saint-Siège, ne paraîtraient pas en désaccord avec la foi » (1). La politique de tolérance commençait à fléchir, car cette clause constituait pour l'Église d'Orient une menace de latinisation rappelant très fort l'attitude des croisés : de quoi justifier chez l'Empereur bien des craintes. D'autant plus que, parmi les papes suivants, qui étaient favorables à la maison d'Anjou, Martin IV surtout devait entrer dans les visées des princes. Il s'entendit secrètement avec eux et avec les Vénitiens pour favoriser une expédition qui reprendrait aux Grecs leur capitale. Les ambassadeurs venus de Constantinople en 1281 pour le féliciter lors de son élection, s'en retournèrent avec une sentence d'excommunication pour l'Empereur et son entourage, lesquels rompirent alors définitivement avec Rome.

Les papes d'Avignon continuèrent la même politique. L'unité n'était possible à leurs yeux que par une latinisation de l'Empire, et sous leur pontificat, de tolérance il fut

(1) HÉFELÉ-LECLERCQ, *l. c.*, p. 213.

assez peu question. Cependant le temps n'était plus propice aux expéditions militaires telles qu'en avait connues l'époque d'Innocent III. Aussi bien, à la longue, ces velléités de reconquêtes finirent-elles par s'affaiblir. Pourtant, en 1336, Pétrarque pressera encore le pape Urbain V d'engager la croisade contre la ville sainte.

Devant le péril musulman menaçant le Bosphore à partir de 1330, les empereurs reprirent tout de même, mais pour des motifs politiques, cette fois, leurs tentatives unionistes. Ils se résignent à toutes les conditions, tant ils sont aux abois. Le cas le plus typique sur lequel il convient d'insister ici, est bien celui de Jean V Paléologue. Cet empereur, en effet, qui vint personnellement à Rome faire entre les mains du pape Urbain V sa profession de foi catholique en 1369, n'a pas manqué d'attirer l'attention de tous les historiens de l'Union. L'empereur reçut du pape après sa « conversion » — car on peut ici employer ce mot — le privilège d'une chapelle privée : l'autel portatif lui fut accordé, mais il fut bien spécifié que le service divin « ne pourrait y être célébré que par un prêtre latin (*latine dumtaxat*), et selon le rite de l'Église romaine ».

« Ici, écrit le dernier historien de cet empereur, nous avons la preuve définitive qu'il s'agissait alors, dans l'idée des papes d'Avigon — Urbain V, quoique rentré à Rome, appartenait à cette série — , d'une adoption pure et simple du catholicisme latin, et qu'aucune concession en faveur du rite oriental n'était prévue » (1).

* * *

Le grand schisme d'Occident était, on le comprend, une période peu favorable aux tentatives unionistes. Toutefois, la promptitude avec laquelle les Grecs s'approchèrent du

(1) HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, p. 203.

Pape dès l'élection de Martin V prouve qu'ils n'attendaient que la fin du schisme pour reprendre leurs démarches. En 1417, dès l'élection de ce Pape, ils étaient à Constance, espérant trouver dans des pourparlers de réconciliation l'amorce d'un secours pour leur empire de plus en plus menacé. Les théologiens latins ne manquèrent pas de repérer les tendances politiques des empereurs, et craignaient que l'attention prêtée aux Grecs ne soit préjudiciable aux démarches qui devaient tenter le salut de l'Allemagne, alors gravement menacée de rupture à cause de l'hérésie hussite. D'autant plus que l'Union avec les Grecs, « ce refrain annuel depuis trois siècles », n'avait jamais rien donné : « *ista cantilena de Graecis*, disait le Cardinal Cesarini, *jam trecentis annis duravit, et omni anno innovatur* » ; tandis que la *nunc et semper fidelis Germania*, était en péril (1).

Les interminables difficultés du Concile de Bâle ajournèrent indéfiniment les résultats des démarches des Grecs, et causèrent du reste à ceux-ci plus d'une désillusion. Malgré tout, l'urgence de leur cause était telle qu'ils tinrent bon, mais il faudrait attendre les sessions du Concile de Florence pour aboutir à un terme.

* * *

Lorsque Eugène IV monta sur le trône pontifical en 1431, il témoigna, au sujet de la réunion des deux Églises, les sentiments les plus favorables, tels qu'on n'en avait plus vus dans l'Église depuis bien longtemps. Il alla même jusqu'à proposer aux Pères du Concile de Bâle, en 1435, que les assemblées où devait se traiter la réconciliation se tinssent à Constantinople. On pensait, en effet, que, si l'Union s'y proclamait, elle risquerait beaucoup moins d'être attaquée un jour par les Grecs : « *Si haec unio in Constantinopoli*

(1) Cfr. ap. CECCONI, *Studi storici sul concilio di Firenze*, 1869, p. 42.

fieret, tanquam in finibus propriis, non posset nullo tempor quavis occasione, ab ipsis graecis impugnari » (1). C'eût été par là même reprendre la série des conciles constantinopolitains, interrompue par les synodes du moyen âge au Latran, et renouer une tradition vénérable antérieure au schisme.

Quoi qu'il en soit, le concile ne s'y transporta point. Les difficultés survenues à Bâle forcèrent les prélats de choisir un endroit plus proche. Ferrare fut désigné, et les Grecs, ayant débarqué à Venise, y arrivèrent le 8 février 1438. Les nombreux souvenirs conservés par les historiens nous montrent le faste de la réception de Ferrare. Les Italiens de ces régions, peu habitués à voir des Grecs dans leurs costumes d'apparat, ne pouvaient détacher leurs yeux de ces escortes étrangement pompeuses. On sait que le concile dut bientôt quitter Ferrare à cause de la peste, et continua ses assises à Florence.

Il est hors de notre sujet de faire l'histoire des délibérations de Florence. On n'y parla que de questions théologiques, et non de rites. La seule phrase qui fasse mention de rites dans le décret d'Union est celle qui a rapport aux azymes, et dans laquelle il est déclaré que « le corps de Jésus-Christ est véritablement consacré dans le pain de froment, qu'il soit azyme ou fermenté », et que « les prêtres doivent user de l'un *ou* de l'autre pour consacrer, *chacun selon le rite de son Église*, orientale ou occidentale » (2).

L'union ayant été solennellement conclue le 6 juillet 1439, les Latins posèrent aux Grecs quelques questions complémentaires sur lesquelles ils demandèrent des éclaircissements. Parmi celles-ci certains usages liturgiques étaient relevés, concernant notamment diverses prières et cérémonies de la messe, différentes de celles des Latins.

(1) *Garratoni*, commentant la proposition du pape. *Ibid.*, p. 81.

(2) « Item, in azymo sive fermentato pane triticeo, corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem. » HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *l. c.*, p. 1039.

L'archevêque Dorothée de Mytilène répondit à toutes ces questions et on se déclara satisfait. « Désormais, le pape ne demanda plus rien aux Grecs, et leur laissa sans y rien changer tous les usages et coutumes ecclésiastiques, rites liturgiques, l'usage du mariage pour les prêtres, etc. » (1).

Le décret de Florence marque donc, dans les relations de Rome avec l'Église orientale, un changement de politique dans la question rituelle ; on ne chercha plus à imposer aux Grecs le rite latin. D'autre part, le même décret énonçait le principe d'une cloison étanche entre les rites : l'obligation pour chacun de célébrer l'Eucharistie ou en azyme ou en pain fermenté suivant l'usage de son Église entraînait la défense du contraire, et en conséquence supprimait toute possibilité de célébrer dans un autre rite que le sien. Les lois postérieures ne devraient plus se départir de ce point de vue, sauf en de très rares privilèges et chaque fois qu'une dérogation devrait se faire à cette règle, il faudrait recourir au Saint-Siège et demander soit autorisation soit dispense.

* * *

Moins de quinze ans après l'union de Florence, qui ne fut pas agréée par le peuple de Constantinople où elle ne fut du reste proclamée qu'en 1451, la ville impériale était prise par les Turcs, et l'Empire byzantin s'écroulait pour toujours. Dès lors un changement complet intervint dans les rapports entre les Églises. La disparition de l'Empereur, qui était en même temps un personnage ecclésiastique très important — le plus important après le Pape dans la question de l'unité — ferait cesser les contacts unionistes. L'Orient chrétien n'existerait plus qu'à l'état de fragments séparés, d'Églises qui tendraient de plus en plus à se teinter de nationalisme, et à s'appuyer sur les puissances séculières, privées qu'elles étaient de leur ancien fondement. Le pres-

(1) *Ibid.*, p. 1048.

tige du patriarcat œcuménique tenait en grande partie à celui de l'Empereur et de l'Empire, en fonction duquel il avait été créé. Devant la désagrégation qui suivit la chute de Byzance, l'Église romaine, désormais seul centre, ne pouvait que relever la tête. Aussi bien, si le décret de Florence avait mis un terme à toute tendance latinisante en Occident par rapport aux Orientaux, l'époque qui suivit 1453 présente comme caractère principal, en matière rituelle, l'idée de la supériorité de l'Église latine, et par conséquent du rite latin, sur l'Église orientale et son rite. Maints textes pontificaux font pressentir, dès le XVI[e] siècle, l'évolution de ce nouveau principe, qui trouverait son expression et sa canonisation dans les Actes de Benoît XIV et deviendrait désormais un axiome : *Praestantia ritus latini* (1).

Cette doctrine, dont l'histoire mériterait une étude à part, trouve sans doute encore aujourd'hui des partisans théoriques, qui la répètent par routine. En fait, elle veut pratiquement être abandonnée et les derniers papes ont équivalemment proclamé l'égalité absolue des usages liturgiques des différentes Églises. On peut même dire que le progrès des idées unionistes dans l'Église catholique au cours de ces cinquante dernières années a eu pour fruit de mettre cette question bien au point. Des défenseurs acharnés des rites orientaux se sont levés pour en proclamer sans relâche la valeur aux yeux de tous. Aujourd'hui, devant les nouvelles perspectives ecclésiologiques, la pensée catholique a du reste élargi ses vues et les problèmes se posent autrement. Mais il est à peine concevable pour nous qu'avec la théorie de la *praestantia* et tout ce qu'elle implique en théologie et en droit canon, ont ait pu songer à parler d'union au cours des trois derniers siècles.

D. O. ROUSSEAU.

(1) Cfr H. L. HOFFMANN, *De Benedicti* XIV *latinisationibus* dans les *Ephemerides Juris Canonici*, IV, (1948), 1 (p. 48 du tiré à part).

Conflit jusqu'au dilemme ?

Le dialogue interconfessionnel est en ce moment particulièrement animé aux Pays-Bas. Le temps de l'occupation, qui, entre protestants et catholiques, rapprocha les esprits, fut, sous ce rapport, un stimulant et un bienfait. Plusieurs ouvrages importants ont paru de part et d'autre. Parmi ceux-ci *Rome et l'Una Sancta* (1) du Dr. van der Linde, secrétaire du Conseil œcuménique en Hollande, occupe une place de choix. L'auteur y expose, avec une connaissance étendue de la littérature œcuménique, le vaste sujet énoncé dans le titre de son ouvrage. Les deux premiers chapitres traitent du problème œcuménique en général, tel qu'il se pose au monde chrétien non catholique et à « Rome ». La conception catholique de l'Église est étudiée spécialement au chapitre suivant. Les chapitres 4, 5 et 6 sont intitulés : *Rome et les Églises orientales*, *Rome et l'Église anglicane*, *Rome et l'Église de la Réforme*. Ce sont des pages érudites et d'une objectivité frappante. Toutefois l'intérêt majeur du livre réside dans les cent dernières pages, qui contiennent des considérations critiques du point de vue réformé et des précisions concernant le travail de la Réforme pour l'*Una Sancta* tel qu'il se présente « comme conséquence de la réponse à Rome ».

Cette dernière partie de l'ouvrage contraste assez sensiblement avec ce qui précède. Les fenêtres s'y referment. L'auteur était barthien convaincu à l'époque où il écrivit

(1) Dr. H. VAN DER LINDE, *Rome en de Una Sancta.* Nijkerk, G. F. Callenbach, N. V. Uitgever, 1948 (2me édition, quelques mois après la première), 382 p.

ce livre, qui était sa thèse doctorale (1). Le Dr. van der Linde présente ici la Réforme comme une vision toute nouvelle de l'essence du christianisme, mettant en cause la structure fondamentale même de l'Église traditionnelle. La Réforme serait un renouvellement *in radice* de la société médiévale. La solution œcuménique de l'Église catholique est inacceptable ; le « syncrétisme » de cette Église compromet l'initiative inconditionnée de la Parole de Dieu et la souveraineté absolue du Christ. Tout tourne autour du « petit mot de querelle » *solus* de la « sola fide », avec toute sa « formidable unilatéralité » concernant la voie du salut et l'ecclésiologie, — ce petit mot qui est le pivot de « l'exégèse d'importance historique universelle de Luther et de Calvin » (p. 270).

Reconnaissant envers l'attitude formellement irénique des œcuménistes catholiques, l'auteur estime que, matériellement, le rapprochement a fait peu de progrès, faute de compréhension vraiment sérieuse de la signification essentielle de la Réforme. Il revendique pour le problème protestant une portée strictement théologique. « Avec Rome nous attend un dialogue dont il faut dire que nous n'en avons presque pas encore touché du doigt le fardeau, eu égard aux dimensions de la tâche qui nous incombe ici ». Comparé à cela, tout le reste dans le domaine œcuménique est d'importance secondaire. Ce sera un dialogue qui demandera toute l'attention et l'engagement total de la part de la Réforme. L'auteur voudrait orienter chaque théologien, en quête d'un sujet d'étude, vers les nombreux problèmes encore indéfrichés d'exégèse, de patristique et d'histoire ecclésiastique, en relation avec les questions œcuméniques (p. 301).

(1) Nous avons pu constater que sa pensée évolue depuis lors. Citons encore deux ouvrages du même auteur : *De Wereldraad van Kerken* (Histoire, développement et avenir du Mouvement œcuménique), Nijkerk, G. F. Callenbach, 1948 ; et un magnifique volume illustré sur l'Assemblée d'Amsterdam, *De Eerste Steen gelegd* (La première pierre posée), Amsterdam, Uitgeverij W. Ten Have M. U., 1949, 280 p.

D'autre part, dans cette thèse, et mieux encore dans ses publications ultérieures, le Dr. van der Linde souligne combien fatalement les discussions en matière de foi risquent de ne mener à aucun résultat, — ainsi qu'on a pu le constater pour les débats dans le cadre de *Faith and Order* — lorsqu'on tente de convaincre le partenaire de certaines fautes de « structure » doctrinale et que l'on se suggère des retouches réciproques. Pour qu'ils soient fructueux, il ne devra y avoir rien de contraint dans ces colloques. Ce n'est que peu à peu et pas à pas, par la dialectique de la vie même, que l'on deviendra de plus en plus accessible les uns aux autres et que l'on arrivera à comprendre les questions que l'on aura à se poser mutuellement. D'où la nécessité qui s'est fait sentir d'unir les deux mouvements *Faith and Order* et *Life and Work*. Il s'agira de se tenir ouvert à ce dialogue « existentiel » ; le travail doctrinal continuera à s'imposer comme auparavant, mais désormais on sera plus patient, comprenant mieux aujourd'hui le rôle de l'expérience œcuménique, avec ses surprises et ses secousses de tout genre. Ce livre est un excellent témoignage de cette attitude, bien que les positions s'y durcissent encore indûment en certains endroits. Ainsi à la page 273, à propos de la mariologie : « En aucun point, cet enseignement ecclésiastique (catholique) n'est aussi nettement hérétique et la Réforme refuse son acquiescement à la façon dont, à Rome, le développement de ce dogme s'accomplit ». Il est vrai qu'en nul autre domaine, l'anthropologie réformée se laisse aussi difficilement intégrer dans l'ensemble de la doctrine catholique de la grâce et de la Rédemption ; il n'empêche que du point de vue de l'œcuménisme calviniste, tel qu'il est exposé dans le dernier chapitre — « Le Calvinisme doit se perpétuer, non pas d'une façon biologique, comme Rome (!), mais d'une façon théologique » — ce jugement ne se justifie guère. K. Barth

a dit un jour au Dr. Grosche (1), que s'il était théologien catholique, il ne s'occuperait que de mariologie. Si ces paroles signifient plus qu'un simple jeu d'esprit — ce qui n'est pas tout à fait exclu — elles imposent certainement aussi des obligations au théologien réformé. En effet, on pourrait admettre avec le Dr. van der Linde que le Calvinisme fut un mouvement « dynamique, large de vues et, en principe, œcuménique » (p. 308). L'*ethos* du protestantisme s'y révèle sans voiles (2) ; mais surtout ici se vérifie, semble-t-il, ce que Kurt Fnör écrit dans *Evangelisches Denken und Katholizismus* (p. 12), disant que la position théologique protestante à l'égard du catholicisme est sérieusement viciée par l'hypertrophie de l'abstraction. Par exemple, la force et l'insistance avec lesquelles l'auteur de *Rome et l'Una Sancta* met en avant le « sans vicariat » de sa conception de l'Église en semblent être un indice (3). Il n'est pas entièrement juste de dire, comme on l'avance souvent, que la doctrine calviniste n'est en somme qu'un développement logique des premières conceptions luthériennes. Elle en constitue plutôt une simplification, par l'application radicale des *particulae exclusivae* à tout le domaine de la théologie, réduisant ainsi celle-ci, en quelque sorte, à un seul grand commentaire du mot *solus*. Il y paraît clairement que la doctrine protestante trouve ses

(1) Mentionné par celui-ci dans une conférence à Nimègue, le 22 février 1949.

(2) Qu'on pense encore à Barth. Il faut mentionner également ici ses disciples fervents en Hollande, surtout le groupe de l'hebdomadaire *In de Waagschaal* du professeur MISKOTTE de Leyde.

(3) Un exemple de ce à quoi peut mener pareille position : un pasteur calviniste hollandais au Congrès d'Oslo en 1947, selon l'anglican Martin Jarrett-Kerr (dans *The Eastern Churches Quarterly* 1948, p. 347) fut déçu de ne pouvoir s'approcher de la communion à la grand'messe luthérienne, ayant constaté que l'officiant *donnait* la communion ; comme ministre réformé il ne pouvait pas recevoir d'un autre, mais seulement prendre lui-même.

formules en opposition à l'enseignement catholique. Ce qui, dans le luthéranisme, est une antithèse plutôt existentielle, devient ici opposition rigoureusement logique et contradiction irréductible : la Réforme y apparaît au catholique dans toute la force et toute la faiblesse d'une idée fixe unique. *Conflit avec Rome*, tel est le titre significatif d'un autre livre récent, écrit par un membre de l'Église réformée néerlandaise, qui est du nombre de ceux qui connaissent le mieux le catholicisme (1). L'auteur s'y demande si le désaccord fondamental entre le protestantisme et le catholicisme ne constitue pas une énigme insoluble de l'histoire ecclésiastique. D'aucuns le pensent et le disent. Mais le professeur Berkouwer, tout en se rendant compte de toute la portée de ce désaccord, craint avant tout, comme d'ailleurs le Dr. van der Linde, une évasion hors de la responsabilité propre dans une attitude simpliste de confessionalisme. Le conflit, apparemment sans issue, cause une fatigue, qu'il faudra cependant surmonter dans la foi. Pas de fuite de la polémique vers la dévotion, mais, par la dévotion, la polémique doit être préservée de tout élément impur. Il faudra « tâter les mots pour rendre l'exacte finesse de la différence entre Rome et la Réforme » (p. 40).

C'est précisément ici que l'on peut se demander si ce n'est pas là une illusion. Il est caractéristique de constater que les auteurs de ces livres s'étonnent tous deux de ce que l'Église catholique n'ait pas nettement pris position dans la lutte entre le thomisme et le molinisme au sujet du problème de la grâce et de la liberté humaine. Le Dr. Berkouwer croit pouvoir dire que l'Église intervint (à un moment donné Paul V interdit toute discussion) « lorsque la faiblesse foncière de la doctrine romaine de la grâce se fit jour d'une manière évidente » (p. 121). Le Dr. van der Linde, avec plus de nuance et de prudence, conclut

(1) Dr. G. C. Berkouwer, *Conflict met Rome*, Kampen, 1948.

que la structure fondamentale de l'Église catholique permet donc probablement les deux tendances (p. 287). Mais chez l'un et l'autre nous voyons qu'on attendait de Rome une espèce de déclaration *ex cathedra* pour trancher la question d'autorité. Les deux auteurs sont ici en contradiction avec l'esprit même de la Réforme auquel nous pouvons au moins concéder que ce n'est pas la première tâche de l'Église, ni même de son Magistère, que de « trancher » des questions. Il semble douteux qu'une solution complète de cette subtile question de la grâce et de la liberté puisse un jour être trouvée et proposée de telle façon que la différence sur ce point entre Rome et la Réforme apparaisse en pleine lumière. Mais, dès maintenant, cette différence nous apparaît sous un autre aspect. C'est que la Réforme prétend avoir une réponse toute faite (c'est pourquoi pour Barth le molinisme est tout simplement du semipélagianisme), tandis que l'attitude de l'Église est ici assurément plus « dialectique », maintenant, sans prétendre l'expliquer, le mystère de l'entièreté de la grâce et de l'entièreté du libre arbitre dans l'œuvre du salut. L'Église n'entrave pas ceux qui creusent la profondeur du mystère, mais on lit dans Ex. 21, 33 : « Si un homme creuse une citerne, il doit la couvrir, afin que le bœuf ou l'âne n'y tombe point... » (1). Malgré ses formulations ultérieures inadéquates et erronées, il faut constater que le problème protestant est né d'une intuition intéressante d'une « gnose » profonde. Mais la science du Révélé demande d'être traitée et administrée

(1) Nous pensons ici aux paroles de Clément d'Alexandrie à propos de ce texte biblique, *Strom.* 5, 8 (PG 9, col. 85) : « Cache donc la citerne à ceux qui ne sont pas aptes à recevoir la profondeur de la connaissance et couvre-la bien. Car le maître de la citerne, le « gnostique », sera puni, dit l'Écriture, et portera l'accusation de celui qu'il a scandalisé, qui a été englouti par la grandeur de la parole, tout en étant encore « micrologue ». Il a voulu amener l'homme des œuvres à la vie parfaite et il l'a détourné par cela de la foi simple et spontanée ».

avec prudence et discernement. Il s'agit d'une éclosion sans violence de tous les aspects de la vérité contenue dans la Parole de Dieu ; ici, plus qu'ailleurs, il est exact qu'il y a un temps fixé pour tout. Le protestantisme, dans son genre, est aussi une forme d'ésotérisme chrétien, où l'on croit avoir saisi la fine pointe du message évangélique. « La beauté de la Réforme, ainsi lit-on chez le Dr. van der Linde (p. 271), est plus sobre, plus pauvre aussi, mais plus intense et rayonnante que la beauté baroque de la conception romaine de l'incarnation et de la sainteté ». On n'a qu'à penser à un service religieux dans une petite église de paroisse à Rome, par exemple, un dimanche matin, pour comprendre combien ces mots contiennent de vrai, mais aussi pour saisir au vif combien ils sont inadéquats et, somme toute, abstraits. Baroque ou sobriété, ce sont là des caractéristiques de différentes mentalités religieuses ; ils n'ont en soi rien à faire avec la foi catholique, qui n'en anathématise ni l'un ni l'autre (ce qui dans certains cas, certes, peut sembler bien regrettable !). La réalité empirique de l'« œcumènè » est multiforme et multicolore ; l'Église se déploie ici dans toute l'étonnante universalité de son économie rédemptrice et régénératrice.

* * *

L'Université catholique de Nimègue vient d'ériger une chaire de « phénoménologie protestante », qu'occupe le professeur W. H. van de Pol, lui-même converti, auteur d'un livre dédicacé au Dr. van der Linde et intitulé *Le Dilemme chrétien: Église catholique — Réforme* (1). Cette étude foisonne de fines suggestions, mais elle prouve une fois de plus combien est hasardeuse l'entreprise de vouloir fixer « l'exacte

(1) Dr W. H. VAN DER POL, *Het Christelijk Dilemma, Katholieke Kerk / Reformatie*. Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1948, 410 p.

finesse de la différence entre Rome et la Réforme », — car c'est bien là le souci de ce travail. La distinction que l'auteur propose et qu'il tient pour « cardinale » — notamment entre la Révélation d'une Réalité, d'une part, et la Révélation de la Parole, de l'autre (Werkelijkheids-openbaring — Woordsopenbaring) — est insuffisante et prêtera à de nombreux malentendus, malgré les précisions qu'il tâche d'y apporter. La méthode ici employée perd encore trop de vue que certaines oppositions, que l'on tente de décrire, existent à l'état d'antinomie au sein de la théologie catholique elle-même (1).

Malgré le fait indéniable que, dans l'un et l'autre « camp », la vie chrétienne se moule sur une autre structure psychologique, avec certaines constantes caractéristiques, et que chez les Réformateurs même — nous pensons surtout à Luther — le facteur psychologique comme cause efficiente est, quoi qu'on en dise, d'une importance capitale (par exemple dans la sélection « paulinienne » des textes bibliques) — il est nécessaire cependant de mettre en lumière le fond proprement théologique du litige, seul point de rencontre décisif. La phénoménologie dans ce domaine peut être révélatrice de bien des choses, mais elle nous laissera dans une lumière assez floue en ce qui concerne le « noumène ».

(1) C'est ainsi que le regretté Dr. Max Metzger de sa prison pouvait écrire dans sa lettre à Pie XII : « Die — sicher ernsthaften und bedeutungsvollen — *dogmatischen Differenzen* spielen heute *nicht mehr die entscheidendste* Rolle als Hindernis der Wiedervereinigung. Viel stärker stehen geistige *Haltungen* gegeneinander ; diese können aber durchaus nicht einfach mit « Wahrheit » auf der einen, « Irrtum » auf der anderen Seite gleichgesetzt werden, da es sich oft um *Spannungsgegensätze* handelt, die in der Universalität der Una catholica alle irgendwie zu ihrem Recht kommen dürfen. Ich nenne etwa als solche Gegensatzfragen : Gott oder Mensch ? Christus oder Kirche ? Schrift oder Tradition ? Gnade oder Aszese ? Gesetz oder Freiheit ? Recht oder Liebe ? Form oder Geist ? Evangelium oder Gesetzbuch ? Moral oder Gesinnungspflege ? Sakramentales oder Geist-Christentum ? Volksfrömmigkeit oder höhere Gnosis ? National- oder Weltkirche » (cfr. *Gefangenschaftsbriefe*, 2me éd. 1948, p. 190).

De fait, le protestantisme peut être pris au sérieux du point de vue strictement théologique, comme le demande le Dr. van der Linde ; mais des précisions importantes s'imposent.

Il faut dire que le problème spécifiquement « protestant » pour autant qu'il n'est pas un faux problème, ne peut se poser que dans l'Église même. Faisons trois remarques :

1) Il n'y a pas de vie théologique ni de théologie dans le plein sens du mot en dehors de l'Église. (II Pet. 3, 14-18 nous vient ici à l'esprit : en face des erreurs — occasionnées justement par les difficultés des lettres de Paul — veillez à ne pas déchoir « de votre fermeté » (*στηριγμός*, une qualité qu'on pourrait appeler ecclésiologique), mais « croissez dans la grâce et la gnose de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ »).

2) Par le fait des schismes, la théologie de l'Église s'affermit dans ses positions acquises, mais est affaiblie dans son processus d'épanouissement. Son universalisme essentiel ne peut plus se servir de tous les registres de l'esprit humain, ce qui se répercute sur elle par une réduction de ses moyens d'expression (1). Pour comprendre davantage sous ce rapport le phénomène protestant, il sera utile de le considérer aussi et peut-être principalement comme une réac-

(1) D'ailleurs, cette limitation existe aussi par le fait que l'Église est encore aux débuts de son rôle missionnaire. Pensons aux paroles de Pie XII au consistoire de février 1946, lors de la création de nouveaux cardinaux de différentes nationalités : « Le jour s'annonce... où elles (les Églises des nouvelles chrétientés) interviendront dans la pensée et l'orientation de l'Église universelle ; où elles nous enseigneront, nous, vieilles chrétientés d'Europe qui avons été leurs pédagogues et de qui leur est d'abord venue la doctrine ». — Raison de plus pour que l'Église rassemble tous ses trésors acquis, afin que cet échange providentiel puisse s'effectuer dans les meilleures conditions et sans retard, la vie de l'Église « se présentant aujourd'hui comme un échange de vie et d'énergie entre tous les membres du Corps mystique du Christ sur la terre ». (Pie XII à la même occasion).

tion résultant du schisme qui a rendu étrangers l'un à l'autre l'Orient et l'Occident, les deux mondes nécessairement complémentaires de la structure historique de l'Église.

3) La Réforme, ayant ses racines dans un enchevêtrement de culpabilité commune, doit trouver une solution dans un effort commun et solidaire, où il ne s'agira pas, en somme, de faire l'impossible et de préciser la différence exacte entre certaines positions des deux parties, dans l'illusion d'aboutir ainsi à un dilemme sans échappatoire, mais de rendre à la Théologie sa vie totale, en se plaçant avec attention et « sympathie » devant les différentes questions posées par le fait concret des chrétientés séparées. La simple alternative « erreur-vérité » ne se rencontrera nettement que dans le cas individuel, où un non-catholique adhère à l'Église par un acte de foi, sous l'effet d'une grâce spéciale.

La voie vers la solution dans le « conflit » confessionnel semble être vraiment plus existentielle, déterminée justement par une dialectique de la vie même, que nous voudrions appeler la dialectique de l'économie divine. Le dilemme, par définition, reste trop confiné au domaine de la raison raisonnante et est, somme toute, d'une tout autre nature que ce que le Dr. van der Linde appelle quelque part très bien le « mouvement œcuménique de Dieu », transcendant aux pensées et aux efforts humains. Dans le dictionnaire néerlandais Koenen, nous lisons qu'un dilemme est un choix difficile entre deux choses désagréables. Mais si, par hasard, au cours du temps, une de ces choses se révèle comme « agréable » ? Si cela se produisait, par exemple, par la liquidation de ce grand « péché » qu'est la séparation entre l'Orient et l'Occident ? Cet événement rendrait à l'Église une plénitude de science et de vie, qui, à notre jugement, pourrait bien faire disparaître d'un seul coup la problématique protestante, restée jusqu'alors insoluble. Dans cette hypo-

thèse, le dilemme ou bien n'existerait plus, ou, du moins, perdrait son acuité actuelle (1).

En ce qui regarde le travail théologique à accomplir ici, il semble nécessaire de le concentrer davantage sur la doctrine de la justification et de la sanctification, car tout le problème protestant fut et est encore essentiellement en fonction de ces questions, dont on peut dire qu'elles n'ont pas encore été suffisamment mises en lumière par une étude synthétique minutieuse de l'Écriture et de la tradition théologique, où apparaît une plus grande richesse d'aspects qu'on ne soupçonne en général. En tous cas, c'est sur le terrain de cet important thème théologique que le protestantisme a fermement pris position et toutes les autres divergences en découlent plus ou moins logiquement. Ce sera ici une tâche de la théologie de réduire le protestantisme à son intuition première et initiale, en en donnant l'interprétation authentique.

L'évêque évangélique Dr. Stählin écrivit en 1946, à propos de l'indiscipline doctrinale et cultuelle qu'il constatait dans le protestantisme contemporain, qu'« on doit reconnaître dans l'Église Réformée certaines évolutions qu'il faut bien qualifier de décomposition et de décadence... Ce « protestantisme » ne vient pas de la Réforme, mais de l'*Aufklärung* ». Plus loin, dans ce remarquable rapport, il

(1) Cf. l'art. de D. N. Oehmen *Le Schisme dans le cadre de l'économie divine*, Irénikon, t. XXI, p. 6-31. Le pasteur R. Paquier écrit dans *Verbum Caro* (1948), N° 5, p. 8 : « Cette décisive fragmentation de la totalité primitive, que marque le divorce de l'Occident et de l'Orient a été une vraie catastrophe dans l'histoire de l'Église. Car c'est l'évolution unilatérale de la théologie latine qui a engendré la crise d'où la deuxième grande rupture, celle du XVI[e] siècle, devait sortir. La controverse catholique-protestante s'en trouve d'emblée faussée, parce qu'il y manque le *tertium quid* que la vision orientale du christianisme aurait pu donner ». On pourrait dire que par le schisme, consommé en 1054, l'Église d'Orient s'est trouvée sur une voie de garage, au détriment de celle d'Occident, qui resta seule devant une tâche, humainement parlant, au-dessus de ses forces.

est dit que l'on taxe injurieusement de « catholicisme » tout ce que l'on ne connait plus (la prière quotidienne du matin et du soir, le signe de Croix, la confession individuelle, le sacrement de l'Autel). Bien que la « réforme » de toute l'Église ait échoué au XVIe siècle, les réformateurs ne sont pas à rendre responsables des fadaises d'un libéralisme déchaîné ; ils avaient la préoccupation de la pureté doctrinale tandis que maintenant « on peut dire sans exagération que le dogme a perdu dans notre Église son caractère *obligatoire* ». A ce propos, l'auteur rappelle le souci dogmatique de la confession d'Augsbourg, non pas sans ajouter qu'« on peut discuter du point de vue théologique pour savoir si, dans la Confession d'Augsbourg, la vérité contenue dans les Évangiles a été formulée complètement et de manière à éviter tout malentendu. Nous désirons sur ce point une discussion sérieuse avec des théologiens catholiques, mais aussi avec nos propres théologiens ». A ceux qui mettent en garde contre « les tendances catholicisantes » l'évêque Stählin répond qu'ils « devraient lire et relire le chapitre 17 de saint Jean et y réfléchir dans la prière » (1).

Non seulement dans le luthéranisme, mais même dans les milieux calvinistes, il y a des tendances vers la revalorisation de certaines valeurs catholiques. Il y a quinze ans déjà, M. Visser 't Hooft écrivait : « A moins de considérer Luther et Calvin comme des demi-protestants qui n'ont pas pu se délivrer complètement du fardeau de la « superstition catholique », il nous faut bien admettre que l'insistance des catholiques non romains sur le caractère indispensable des sacrements et même sur une très grande partie de leur doctrine sacramentelle, sont plus proches des intentions réelles de la Réforme que l'indifférence moderne de beaucoup de nos coreligionnaires sur ce chapitre » (2).

(1) *Documents*, Strasbourg, 1947, p. 2-8.
(2) *Le Catholicisme non romain*, p. 120.

Au contraire, M. Barth prononça en mars dernier à Zurich une phrase dont le sens est probablement moins « œcuménique » : « D'authentiques Églises protestantes, disait-il, ne naîtront pas d'une marche en arrière, d'un recul jusqu'au XVIe siècle »(1). Quoi qu'il en soit, on constate maintenant que même un professeur Barth a commencé à s'intéresser et à participer activement au mouvement œcuménique. Et s'il a pu sembler pour le moment qu'il « le mène où il veut », un jour pourrait bien venir où il sera mené là où il n'aura pas voulu.

Les livres, auxquels nous nous référions ici, nous plaçaient devant la question : dans l'opposition Catholicisme-Réforme (et Amsterdam a montré combien elle est réelle !) s'agit-il d'un conflit jusqu'au dilemme ? De notre part, nous ne pouvons le croire, le dilemme ayant quelque chose de forcé et de négatif ; il nous laisse, nous l'avons vu, dans le « désagréable », il est ici une impatience et ne mérite donc pas le qualificatif de « chrétien ». Tandis que « l'amour chrétien s'allie à une tranquille confiance en Dieu, notre Père, qui fait mûrir chaque chose au moment propice, quand nous avons fourni notre part et reconnu le signe des temps » (August Meissinger).

D. Th. STROTMANN

(1) *SOEPI*, 1949, N° 12.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

J. GONSETTE. — Monitum *du 5 juin* 1948 *sur les réunions interconfessionnelles.* Nouv. Revue théologique, mai 1949, p. 524-530.

JEAN GUITTON. — *Vérité et charité. Souvenirs œcuméniques.* Id., juillet-août 1949, p. 673-686.

LOUIS A. HASELMAYER. — *The Church of Sweden and the Anglican Communion.* The Holy Cross Magazine, August 1949, p. 213-222.

R. PAQUIER. — *L'Église anglicane dans la chrétienté d'aujourd'hui.* Verbum Caro 1949, n° 9, p. 13-31.

OLIVER TOMKINS. — *Amsterdam in Retrospect.* East and West Review, juillet 1949, p. 70-75.

The Moscow Resolutions on Anglican Orders 1948. The Church Quarterly Review, avril-juin 1949, p. 102-124.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — La pression exercée sur le clergé et les fidèles catholiques des pays de l'Est augmente toujours. Les gréco-catholiques du DIOCÈSE DE PREŠOV (Slovaquie) sont à leur tour menacés d'une orthodoxification en règle. Des arrestations ont eu lieu, entre autres des moines basiliens de la ville épiscopale. A Prešov encore, à Michailovce, à Stropkov et ailleurs, des couvents, des églises et d'autres bâtiments religieux ont été mis à la disposition d'un clergé pro-moscovite. Mgr Paul Gojdič et son auxiliaire, Mgr Basile Hopko, sont encore, semble-t-il, en liberté.

EN ROUMANIE, les six évêques gréco-catholiques détenus d'abord en divers lieux, ont été transférés au couvent de Calderusan, près de Bucarest. On vient de supprimer les subsides d'État aux deux derniers évêques latins encore en fonction, Mgr Aaron Marton d'Alba Julia et Mgr Antoine Durcovici de Jassi, ainsi qu'à 135 prêtres. Au mois de juillet quinze congrégations et ordres religieux catholiques de Roumanie ont été dissous par décision du conseil des ministres.

Mentionnons que l'Église orthodoxe roumaine de Paris, « se considérant comme la représentante de l'Église orthodoxe roumaine tout entière », s'est adressée au cardinal Tisserant et à S. S. le Pape Pie XII même, pour « protester de la manière la plus résolue contre tous les abus et les vexations auxquels a recours le régime communiste de Roumanie contre l'Église chrétienne et spécialement contre les

Églises sœurs, l'Église romano-catholique et l'Église gréco-catholique » (1).

A Moscou, le curé français de l'église de Saint-Louis est en fait mis dans l'impossibilité d'avoir des relations avec les catholiques, qui sont ressortissants soviétiques. Seulement le dimanche il peut célébrer une messe réservée aux seuls étrangers. Les autres jours il doit se limiter à une messe « personnelle », non annoncée. Le confessionnal n'est mis à sa disposition qu'avant la messe dominicale.

Église russe en URSS. — Les nouvelles religieuses de l'URSS deviennent rares. On a l'impression que les autorités civiles craignent maintenant d'être trop tolérantes envers la religion. Aux grandes fêtes de l'Épiphanie et de Pâques les églises furent bondées. La *Pravda* du 19 février donne, en forme de feuilleton, une description du « Jourdain » du 6 janvier à Saratov, de la bénédiction du fleuve (ici l'auteur renvoie plutôt rapidement son lecteur aux tableaux des artistes et écrivains du « règne ténébreux de la vieille Russie ») et de la baignade traditionnelle de certains audacieux dans l'eau glacée. Le journal y signale un scandale du point de vue de la santé publique et des mœurs. « Peut-être ne faut-il pas se dépouiller de tout, petit père ? » — une question à laquelle le diacre en fonction aurait répondu avec légèreté : « Dans ce cas tu ne recevras pas pleinement la grâce »... Ce qu'il y a de plus significatif dans cette histoire, c'est que le Saint-Synode publie dans le *ŽMP*, N° 2, une espèce d'excuse en forme de réprimande, qui s'adresse surtout à l'évêque Boris du lieu, transféré à Tčkalov à la suite de ces incidents.

(1) Cfr *DC* 3 juillet 1949, col. 890. Ce numéro et le suivant de la précieuse *Documentation* contiennent de nombreux renseignements et documents sur le drame de l'Église catholique de Roumanie.

La presse soviétique s'agite contre certains symptômes du renouveau religieux. La *Pravda* du 30 mars rappelle aux Komsomol (groupes de la jeunesse) qu'il n'est pas permis de rester neutre. La science est en contradiction absolue avec toute religion. « Que les Komsomol améliorent donc la qualité de leur propagande dans le domaine des sciences naturelles ». Le *Journal des Instituteurs* du 19 mars, signalant les préoccupations religieuses d'un instituteur dans une école de Crimée, ajoute que « seul une éducation basée sur la philosophie du matérialisme scientifique peut le débarrasser de pareilles erreurs de pensée ».

Le patriarche Alexis envisagerait de convoquer sous peu une nouvelle conférence des Églises orthodoxes soumises à sa juridiction ou influence. La situation de l'Église catholique dans les pays satellites de l'URSS y serait examinée.

Émigration. — Parmi les laïcs russes orthodoxes aux États-Unis on constate un mouvement croissant pour faire cesser les malheureuses divisions entre les différentes juridictions et pour arriver à une seule organisation. Les chefs des Clubs fédérés des Russes orthodoxes ont discuté la question à Philadelphie au début de l'année. « Les dirigeants ont profondément senti la nécessité d'unir les fidèles orthodoxes russes, avant que la tâche encore plus grande et infiniment plus étendue — celle d'unir les autres églises nationales orthodoxes des É.-U. et du Canada — puisse être entreprise » (1). A cette dernière fin la fédération se sert pour son journal de la langue anglaise. D'après les derniers recensements, le nombre total des Orthodoxes aux É.-U. et au Canada s'élève en chiffre rond à 1.000.000.

Également en Amérique du Sud le besoin de plus grande unité se fait sentir parmi les Russes. Leur nombre a été fort

(1) Cfr *Russian Orthodox journal*, mars 1949.

augmenté par l'immigration de citoyens soviétiques. La plupart d'eux se réclament de la juridiction du Synode de Munich, qui compte sur place trois prélats, l'archevêque Théodose de São Paulo (Brésil), l'archevêque Pantélémon de Buénos-Aires, l'ancien higoumène de Počaev, et l'évêque Léonce du Paraguay. Le groupe patriarcal dépend de l'évêque Théodose. Ceux qui dépendent de la juridiction du métropolite Théophile sont sous la direction du protoprêtre Izrazcov. Buénos-Aires est la capitale de la nouvelle émigration russe, comme le fut Paris de l'ancienne après la révolution. Les RELATIONS entre la hiérarchie catholique et orthodoxe sont bonnes et même, paraît-il, cordiales. Le cardinal Santiago Copello, lors d'une visite de l'archevêque Pantélémon, a exprimé ses vœux pour la concorde et l'entente mutuelles.

EN FRANCE (Bièvres) et en ALLEMAGNE (Berchtesgaden) le MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES a tenu en juin ses conférences annuelles. La jeunesse se montra particulièiement intéressée aux problèmes œcuméniques, comme, par exemple, les développèrent les professeurs L. Zander, V. Veidle et V. Zěnkovskij, à Bièvres.

Ce dernier, parlant sur « le nationalisme et l'Église », montra la grande importance de l'élément national dans la vie de l'esprit, mais aussi son danger.L'Église orthodoxe, selon le prof. Zěnkovskij, accepte les valeurs nationales pour autant qu'elle emploie pour ses prières liturgiques la langue vulgaire, mais elle ne reconnaît pas d'Église nationale. Les Églises orthodoxes sont seulement locales et suivent dans leur organisation les frontières des états historiques.

Albanie. — Tandis que l'Église catholique se trouve dans la situation pénible qu'on sait (des cinq évêques un seul reste en fonction), la hiérarchie orthodoxe albanaise est l'objet d'une forte pression en vue d'obtenir d'elle la reconnaissance du patriarcat de Moscou. L'épiscopat résiste avec force à ces tentatives. A Tirana, la capitale, un congrès

de jeunesse s'est tenu, qui a pour but de fusionner toutes les organisations de jeunesse du pays en un seul groupement s'inspirant des règlements des Komsomol soviétiques.

Angleterre — *The Church in the World* de juin-juillet exprime sa satisfaction de la nomination de deux représentants de l'anglicanisme à la conférence d'Amsterdam, 1949, les chanoines A. REEVES et H. W. BAINES, aux évêchés respectivement de Johannesbourg et de Singapoure.

Athos. — On a annoncé la mort de l'archimandrite Métrophane du MONASTÈRE DE S. ANDRÉ. Ce couvent russe, qui avant la première guerre mondiale comptait plus de 500 moines, n'en compte plus pour le moment que 25, dont la plupart sont des vieillards. Dans le *Blagověstnik* orthodoxe de San Francisco, 1948, se trouve une lettre des moines russes athonites à l'archevêque Tychon, qui, après l'avoir remercié d'un don, ajoute :

« Notre Athos se meurt. Il n'y a plus de recrutement de forces nouvelles et jeunes ; les vieux moines ne peuvent souvent même pas faire les offices divins. A plus forte raison sont-ils incapables d'un labeur physique. C'est pourquoi plusieurs vergers et vignes de chez nous ne sont plus entretenus. Il manque la main-d'œuvre. Il y a des monastères, qui autrefois comptaient jusqu'à 400-500 habitants et qui maintenant n'en ont plus que 20 à 25 ; ceux-ci sont faibles et impotents de vieillesse. Le blé ne pousse pas chez nous à Athos et son achat à Salonique coûte cher ».

La COMMUNAUTÉ RUSSE DE PANTÉLÉMON compterait actuellement encore 200 moines, mais dont les « jeunes » (c.-à-d. d'environ 50 ans) ne seraient qu'en nombre de 25 (1). La THÉBAÏDE ATHONITE, jadis si florissante, avec ses nombreuses cellules d'anachorètes, est aujourd'hui en pleine décadence. Avant la guerre 200 ascètes y habitaient encore,

(1) Dans une lettre provenant de l'Athos, cfr *PR* 17 nov. 1947.

maintenant ils ne sont pas plus de dix. Les bâtisses sont toutes détruites. Il faut ajouter que la Sainte Montagne bénéficie pour le moment aussi du plan Marshal. A Karyès a été construit un beau bâtiment pour la direction de l'Athos. L'ancien bâtiment servira d'hôpital pour l'ensemble des monastères. Mais la situation reste difficile, on la dit même tragique. « L'avenir est très sombre. L'unique espoir est en la protection de la Mère de Dieu et en l'intercession du grand martyre Pantélémon », écrit un moine du monastère russe de ce nom.

Bulgarie. — Le 31 mai, clôture des cours à la faculté de théologie orthodoxe à Sofia. Trente-quatre étudiants ont terminé leurs études, dont 25 prêtres, 4 moines et 5 laïcs. Le professeur Stéfan Zankov prononça le discours de circonstance.

Constantinople. — L'ÉGLISE ORTHODOXE EN TURQUIE va pouvoir reprendre le contrôle de ses églises, écoles et institutions de bienfaisance. Ces 20 dernières années c'était à un commissaire turc gouvernemental qu'appartenait la surveillance de ces institutions. La communauté orthodoxe en Turquie compte environ 75.000 âmes (1).

LE PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE a nommé comme son successeur à NEW-YORK le métropolite Timothée Évangélidès de Rhodes. Celui-ci aura juridiction sur toutes les communautés grecques des deux Amériques.

Finlande. — L'ÉGLISE ORTHODOXE FINNOISE, comptant environ 80.000 fidèles, se compose aujourd'hui d'une trentaine de paroisses organisées (en 1939 il y en avait plus de soixante), avec 38 prêtres. L'archevêque de Kupio est assisté d'un évêque à Helsinski, où se trouve un séminaire.

(1) Cfr *SŒPI* 15 juillet 1949.

Ils sont dépendants du patriarche œcuménique, tout en conservant une grande autonomie. Depuis la perte de la Carélie tout est à réorganiser. La Finlande actuelle compte trois monastères : Valamo, qui n'a plus que 100 moines, tous fort âgés ; Konevissa, avec 25 moines, et Lintula, avec 40 moniales. Un projet de loi pour la réorganisation de l'Église orthodoxe finnoise sur la base de la nouvelle situation est à l'étude et doit être approuvé par le Parlement (1).

Grèce. — Le 20 mai, DÉCÈS de MGR DAMASCÈNE D'ATHÈNES à l'âge de 59 ans, primat de Grèce. Son successeur est le MÉTROPOLITE SPYRIDON (Vlachos), âgé de 74 ans, antérieurement archevêque de Janina, très estimé partout pour son activité charitable. Son intronisation a eu lieu le jour de Pentecôte.

Malgré les circonstances tragiques que traverse le peuple grec, il montre son amour pour l'Église en manifestant son grand souci pour la continuation du culte. Par les faits de la guerre civile, l'Église est handicapée dans la formation du clergé et d'un cadre enseignant laïc. Une ÉCOLE POUR PRÉDICATEURS ET CATÉCHISTES a été ouverte récemment à Athènes. Les DESTRUCTIONS MATÉRIELLES sont extrêmement graves. Nombreuses églises, avec leur mobilier, leurs ornements, leurs livres, etc., ont été ravagées. Le dimanche, 3 mars, fut un jour de commémoration pour les 350 prêtres, victimes des violences des dernières années. L'Église doit entretenir leurs familles, mais n'a pas d'argent. Dans le DIOCÈSE DE KARDITSA (Thessaliotis), seulement 30 des 230 prêtres de jadis y continuent leur ministère. Parmi les églises de ce diocèse 40 furent détruites et 170 totalement pillées. Le clergé vit partout dans l'extrême dénuement (2). Près de 640.000 villageois, avec leurs prê-

(1) Cfr *ECB* janvier-février 1949.
(2) Cfr *CT* 6 mai 1949.

tres, s'entassent à présent dans les villes défendues de la Grèce centrale et septentrionale. Dans les régions métropolitaines les mouvements religieux de catéchisation et d'éducation, tels que « Zoë » et « Aktinès », rencontrent un intérêt croissant auprès des étudiants, des représentants des professions libérales et surtout de la jeunesse. Près d'Athènes a été créé aussi un nouveau centre pour l'INSTRUCTION DES DIACONESSES, qui feront œuvre d'assistance sociale et paroissiale. Un home pour les prêtres dont la santé a été atteinte va être aménagé au monastère de Pendali (1).

Roumanie. — Au monastère de Calderusan (où sont internés maintenant, comme nous l'avons dit, les évêques gréco-catholiques), décès de l'évêque orthodoxe Géronte de Constanza, déposé en 1947, en même temps que le métropolite de Jassi et les évêques du Danube inférieur, d'Oltenia et de Roman, pour leur opposition à la politique pro-russe imposée à l'épiscopat. Le 8 juin dernier la nouvelle ASSEMBLÉE NATIONALE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE roumaine a ouvert sa session en présence de plusieurs ministres et sous la présidence du patriarche Justinien Marina. A cette occasion, l'ancien prêtre gréco-catholique Théophile Herineanu, celui qui avait agencé le passage forcé à l'Orthodoxie des fidèles gréco-catholiques, fut élu évêque du diocèse de Roman-Hus.

Le 23 juin LES CHEFS DES CULTES orthodoxe, réformé, évangélique luthérien, israélite, unitarien, arménien grégorien, chrétien de vieux rite (lipovan) et musulman, RÉUNIS AU PALAIS PATRIARCAL, ont adopté une motion de reconnaissance envers le gouvernement, à l'occasion de l'approbation des nouveaux statuts pour l'organisation et le fonctionnement des cultes (2). Le ministère des cultes

(1) Cfr *SŒPI* 10 juin 1949.
(2) Voir ce texte significatif dans *DC* 17 juillet, col. 934-936.

a demandé aux représentants de six groupes protestants de se fédérer. Les adventistes réformés se sont abstenus. La confédération comprendra 187.000 membres, dont environ la moitié sont des baptistes (1).

Depuis mai, l'INSTITUT THÉOLOGIQUE de Bucarest donne des « cours spéciaux d'orientation nouvelle », auxquels tous les prêtres devront prendre part (2).

Relations interorthodoxes.

Sous les auspices de la Commission œcuménique de la Jeunesse et sous son inspiration, une première CONFÉRENCE INTERORTHODOXE DE JEUNESSE a eu lieu du 8 au 13 janvier à l'Institut œcuménique de Bossey et a réuni, un peu au hasard des circonstances, quelques compétences jeunes et moins jeunes, ainsi que des nouveaux venus. Le professeur L. Zander présidait.

La conférence avait pour but de coordonner « pour la plus grande gloire de l'Église orthodoxe » (expression du rapport) les « réveils » qui se produisent parmi la jeunesse orthodoxe. Elle examina deux thèmes surtout : l'organisation du Mouvement interorthodoxe de jeunesse et l'attitude orthodoxe envers le Mouvement œcuménique, laquelle intéresse spécialement la Chronique. Après de très vifs débats on évita les conclusions de principe et ne formula que des constatations : La collaboration des Orthodoxes au Mouvement a donné jusqu'à présent d'heureux résultats dont le principal a été la découverte de frères dans le Christ. On a souligné le devoir de travailler au rapprochement avec les Églises orientales dissidentes mineures ainsi que l'importance des rencontres fraternelles avec les catholiques.

La conférence a nommé un Comité de continuation (3).

(1) Cfr *SŒPI* 15 juillet 1949.
(2) Cfr Chronique 1949, p. 173.
(3) *S(obornost), Summer* 1949. HELLE GEORGIADIS, *An Orthodox Youth Conference*, p. 212-218.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *ŽMP* a commencé, à partir de son numéro 3, la publication d'une étude de B. NIKONOV intitulée L'ÉGLISE ORTHODOXE ET ROME. Jusqu'à présent il n'expose rien d'original sur la question et répète de vieilles thèses tendancieuses. Même allure idéologique encore, avec quelques erreurs de fait, dans l'article de l'ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE : LA POLITIQUE ECCLÉSIASTIQUE ORIENTALE DES PAPES DE ROME, Benoît XV, Pie XI et Pie XII (*Id.* N° 4). Les activités du pape régnant seront examinées dans une seconde partie.

Une note parue dans *CT* du 20 mai, p. 318, consacrée à l'INSTITUT THÉOLOGIQUE SAINT-SERGE de Paris et à ses activités unionistes, estime qu'il est à ce dernier égard l'institution œcuménique qui a eu les relations les plus soutenues et les plus cordiales avec des catholiques, lesquelles, d'après le pasteur M. Bœgner, auraient permis un rapprochement entre catholiques et protestants français.

Le DEUTSCHER EVANGELISCHE KIRCHENTAG de 1949 tenu à Hannovre, a fait un appel aux catholiques allemands.

Il commence par exprimer sa gratitude pour l'initiative du même genre que le *Katholikentag* de Mayence 1948 avait prise en faveur des compatriotes évangéliques (1). Pour être fidèles à la vérité, catholiques et évangéliques doivent actuellement marcher par des voies séparées vers Celui qui a dit : « Je suis la Voie », mais ils sont, les uns et les autres, appelés au service commun de la nation.

La *Evangelische Kirche Deutschlands* (EKD) a touché dans une récente déclaration la question des RELATIONS ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS, le point névralgique du problème unioniste en Allemagne.

Sans doute les circonstances politiques actuelles ont suscité une certaine collaboration entre eux, mais elles ne doivent pas faire

(1) Cfr Chronique 1949, p. 177.

oublier leurs différences doctrinales, sinon on aboutirait à une fraternisation irréelle. « Au contraire, des expériences réjouissantes prouvent que ce sont précisément des discussions sérieuses qui peuvent le mieux éclairer l'unité de l'Église ». On esquisse ensuite la physionomie de ces discussions dont le but est de faire voir le partenaire tel qu'il est réellement (1).

Ueberblick du 13 août relate la conférence annuelle au couvent capucin de Stans de la UNA SANCTA BEWEGUNG SUISSE qui porte maintenant le nom de « cercle œcuménique ». On y traita de la prière dans le travail unioniste ; pour rendre plus visible l'unité de tous les chrétiens dans la prière dominicale, son texte en usage dans le *Berneuchener Kreis*, fut adopté.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'attitude officielle de l'Église grecque envers le Mouvement œcuménique sera envisagée en détail dans une prochaine Chronique.

Pour des raisons de commodité, cette même attitude mais de la part de la conférence interorthodoxe de jeunesse, a été considérée plus haut.

Toujours encore la même attitude est exposée dans un article : LES ORTHODOXES ET LES RÉUNIONS ŒCUMÉNIQUES (2).

En voici les conclusions : les Orthodoxes ont non seulement le droit mais le devoir de prendre contact avec les non-orthodoxes ; leur but ici ne pourrait, en aucun cas, être la constitution d'une fédération d'Églises qui prétendrait être, remplacer ou englober l'Église orthodoxe, une, sainte, catholique et apostolique, fondée par le Christ ; ce but est de témoigner de la vérité révélée. Certes les Orthodoxes sont indignes de ce dépôt qui leur a été confié par Dieu ; cependant dans ce domaine et dans ce domaine seulement, ils ne peuvent rien recevoir, pas même de correction, mais seulement transmettre ce qu'ils ont reçu.

(1) *Amtsblatt* der EKD du 15 avril.

(2) *Bulletin de l'Association chrétienne des étudiants de Grèce*, N° 3, cité par *SŒPI*, N° 19.

Rapports avec les anglicans. — Les THÉOLOGIENS DE GRÈCE manifestent beaucoup d'intérêt pour la THÉOLOGIE ANGLICANE. Les périodiques anglicans contiennent souvent des appels pour l'envoi de cette espèce de littérature aux intéressés.

Un PHILIP USHER MEMORIAL FUND a été établi pour permettre à des étudiants anglicans de séjourner dans des pays où l'Orthodoxie existe.

FCB fait très justement remarquer le problème unioniste important que pose dans les pays anglo-saxons la présence de 6 millions de PERSONNES DÉPLACÉES.

Le FELLOWSHIP DES SAINTS ALBAN ET SERGE continue heureusement ses activités et la revue *S(obornost)* les reflète fidèlement.

On peut les résumer en une communauté de prière, de pensée et d'amitié (et d'hospitalité) ; leur siège pendant l'année entière est à Londres, *S. Basil's House* (J. Ford en donne une chronique dans *S, Summer* 1949) dont la chapelle vient d'être bénite par le métropolite Germanos de Thyatire, et, pendant trois semaines de l'été, d'une façon particulièrement intense, dans une conférence annuelle ; celle de 1949 a eu lieu à Abingdon et avait pour thème général l'Église. Au cours de la bénédiction, Mgr Germanos dit combien il conseillait à ses fidèles de fréquenter, à défaut d'offices orthodoxes, les offices anglicans, car la prière en commun est la meilleure forme de collaboration entre chrétiens ; c'est à elle que le patriarche de Constantinople faisait appel il y a une trentaine d'années.

Une ÉGLISE ET UNE MAISON ORTHODOXES ont été inaugurées à OXFORD, Marston street.

Rapports avec les protestants. — C'est dans la maison de Nidelbad à Rüschlikon près de Zurich, siège de l'UNION SUISSE DES DIACONIES, qu'une centaine de personnes, de confessions chrétiennes diverses, se sont réunies du 18 au 20 juin, pour considérer ensemble, dans l'étude et la prière, la validité universelle de la revendication de l'Orthodo-

xie à posséder la plénitude ecclésiastique. On exprima le désir de voir cette initiative se continuer à l'avenir (1).

Les OSTKIRCHENTAGUNGEN des Églises évangéliques d'Allemagne deviennent toujours plus fréquentes. On peut en trouver les détails dans la *Herder-Korrespondenz* de juin et de juillet.

« Le nombre de ces conférences montre le besoin qu'éprouvent les Églises d'avoir un échange avec les Églises orthodoxes, leur doctrine, leur esprit, leur conception de l'Église et leur collaboration avec le Mouvement œcuménique » (p. 450).

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *LC* du 15 mai publie *in extenso* le rapport de la commission de l'Église épiscopalienne des États-Unis, ON APPROACHES TO UNITY, destinée à la Convention de cette Église, prévue pour l'automne prochain. Contrairement à celui de 1946, il est unanime mais ne contient rien de très saillant.

On connaît l'existence de conférences entre l'ÉGLISE D'ANGLETERRE et les Églises libres anglaises. L'archevêque de Cantorbéry a adressé maintenant une invitation pour des pourparlers similaires à l'ÉGLISE D'ÉCOSSE (prebytérienne), qui l'a acceptée.

CT des 8 et 22 juin donne un aperçu instructif sur le *Scheme* d'union à CEYLAN ; son auteur est le Rév. Basil Jayawardena, de tendance anglo-catholique. SIMONE BICKEL donne une étude sur le même sujet dans *Verbum Caro*, nº 9, p. 32. Quant à l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE, elle a nommé un comité de théologiens pour examiner les réserves que la conférence de Lambeth a faites à sa charte constitutionnelle (2).

La situation des anglicans dans le NANDYAL, territoire appartenant à cette Église, n'est pas encore réglée, mais leur intention de rester anglicans serait inébranlable (3).

(1) *SŒPI*, Nº 24.
(2) Cfr *I*, 1949, p. 160 suiv. et *Gu* du 20 mai.
(3) *CT* 29 juillet.

DIVERS. — Le fascicule d'avril-juin 1949 de *IKZ* est dédié au DR. A. RINKEL, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, « évêque et savant » qui quitte, après 25 ans, son enseignement au séminaire d'Amersfoort.

On y trouve un article de E. LAGERWEY : *Utrecht centre d'Unité.* Le titre est suffisamment parlant par lui-même. Voici la phrase finale : « L'auteur ne prétend pas que de nos jours l'Église d'Utrecht soit recherchée comme le seul centre d'unité. On n'est pas encore à la fin de l'histoire du Royaume de Dieu ».

SŒPI, N° 29, annonce qu'en 1950 fusionneront aux États-Unis l'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE LIBRE D'AMÉRIQUE (suédoise) avec l'ASSOCIATION DES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES LIBRES (norvégiennes), et le CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES COMMUNAUTAIRES avec le BIENNIAL COUNCIL OF THE PEOPLE'S CHURCH OF CHRIST AND COMMUNITY CENTRES.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le Dr. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique a visité les ÉTATS-UNIS et le CANADA fin avril et mai derniers afin d'y coordonner le travail œcuménique.

Il a déclaré à maintes reprises (*LC* des 1 et 15 mai) attacher une grande importance au maintien et au développement des relations entre les Églises en deçà et au delà du « rideau de fer », et à leur mutuelle compréhension. Au delà du « rideau » il n'y aurait pas actuellement, à son avis, de vraie persécution comparable à celle des débuts de la révolution communiste en Russie, mais seulement un essai de « domestication » par l'État, chose qui n'est pas moins, sinon plus, opposée que l'autre à la nature de l'Église et à sa fonction essentielle de témoigner pour le Christ dans la vie publique. Une seule fonction, à part la liturgique, lui est permise là-bas, celle de se joindre au chœur de louanges du régime. Le secrétaire général est cependant optimiste parce qu'il croit qu'une pareille pression sur l'Église réveillera son dynamisme, même en Russie.

Cette attitude du Dr. 't Hooft n'est pas nouvelle et semble

s'inspirer de K. Barth (1) ; il l'a exprimée p. ex. à la récente session du Conseil britannique des Églises (V. Chronique 1949, p. 171) et a suscité par là une véhémente critique du doyen anglican de Chichester le Rév. A. S. Duncan Jones, lequel y voit surtout le désir de se dissocier de l'attitude de l'Église catholique et de ne pas condamner le caractère antichrétien du marxisme (2). Au cours d'une CONFÉRENCE CONTRADICTOIRE le Rév. H. E. Fey, rédacteur du *Christian Century* a critiqué le Conseil œcuménique des Églises sur trois points : la base dogmatique du Conseil est insuffisante ; parce qu'il est un Conseil de dénominations plutôt que d'Églises locales, le Conseil œcuménique s'écarte du Nouveau Testament, il ne peut être considéré comme un organe adéquat de la chrétienté œcuménique et ne donne pas de place à une position ecclésiologique qui ne soit ni « catholique » ni protestante ; le Conseil est trop européen et influencé par les Églises étatisées d'Europe pour pouvoir être véritablement œcuménique et prendre en due considération les Jeunes Églises.

Après avoir remercié son contradicteur, le Dr. 't Hooft lui rétorqua l'insuffisance de son information tout en lui concédant la justesse de certaines de ses critiques, qu'il excusa par l'état d'évolution dans lequel se trouve le Conseil pour l'instant. La plupart de ses membres aimeraient un élargissement, non pas un rétrécissement de la base doctrinale ; quant à l'étatisation des Églises européennes et de leur influence dans le Conseil, il les trouva exagérées ; enfin le reproche d'européanisme souleva son indignation : « Je ne puis que dire ceci : au nom du Ciel, mes chers frères, tâchons donc de devenir un peu plus œcuméniques... S'il y a une expérience américaine exigeant une théologie américaine et une expérience européenne pour laquelle seule une théologie eurcpéenne est valable, autant en finir avec le Mouvement œcuménique » (p. 11). En Europe on fait d'ailleurs la critique contraire e ton juge le Conseil par trop américanisé.

(1) *PNHK*, N° 31, p. 11 adresse à B. un questionnaire à ce propos.
(2) *CT*, 1 juillet, p. 427.

Le COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE s'est réuni du 9 au 15 juillet à Chichester sous la présidence du Dr. Bell, évêque anglican du lieu. Étaient présents, venant de 21 pays, 63 membres, 25 consultants, 10 secrétaires. Parmi eux le Dr. Hromadka, dont les lecteurs se souviennent sans doute encore, des interventions sensationnelles à Amsterdam et qui seul venait de derrière le « rideau de fer », et l'évêque Théophile d'Abyssinie, muni de son propre interprète. Les *agenda* de la session sont extrêmement touffus. En attendant leur publication, en voici un résumé tiré de la presse (1).

Dans son allocution de bienvenue, le Président, en répondant aux desiderata des Églises membres, a précisé le rôle du Comité central et du Conseil œcuménique dont il est l'organe : c'est d'intensifier le caractère transcendant de l'unité de ces Églises laquelle doit dépasser dans le Christ les races, les nations, les classes et les cultures, tout en ne devenant pas pour cela une institution superecclésiastique, mais bien un corps vers lequel les chrétiens non romains puissent se tourner pour y trouver force et appui. En l'occurence il s'agirait pour le Comité central de donner, conformément aux résolutions d'Amsterdam, des directives aux Églises sur l'attitude chrétienne envers le communisme. « Le chemin appelé œcuménicité (*Ecumeny*) n'est pas un chemin simple à parcourir, il demande une disposition accueillante pour tous les points de vue ; mais c'est un chemin divin où il faut être porté par la grâce divine ». A notre époque troublée, poursuivit le Dr. Bell, s'est réuni dans le paisible Sussex (notons que la conférence se tenait dans *Bishop Otter College* où avaient siégé pendant la dernière guerre des organimes militaires importants, et qu'on souligna le contraste), « un groupe de chefs chrétiens qui s'intéressent aux choses invisibles ».

Le lendemain, dimanche 10 juillet, un service religieux œcuménique s'est déroulé dans la cathédrale de Chichester. Le Dr. A. Nygren, évêque luthérien de Lund, prononça un sermon sur le *Magnificat* comme promesse de Dieu et son

(1) *SŒPI*, N° 29 ; *CT*, 15 et 22 juillet; *Gu*, 15 juillet ; *Church of England Newspaper*, 15 juillet; *LC*, 31 juillet ; *Ueberblick*, 16 juillet.

accomplissement, lequel dépasse toujours les prévisions humaines. Ce même dimanche des cérémonies similaires se firent dans différentes églises du diocèse, avec allocution de l'un ou l'autre membre du Comité central.

La conférence proprement dite s'ouvrit par un rapport du secrétaire général.

Il passa en revue l'année écoulée depuis la conférence d'Amsterdam ; elle fut, d'après lui, une année de consolidation et de visites. Il aborda ensuite la situation des Églises et en premier lieu de celles de derrière le « rideau de fer » ; nous connaissons déjà son opinion à ce sujet qui lui permit la conclusion suivante : le Conseil œcuménique doit défendre résolument la liberté pour « l'Église d'être l'Église dans le sens plénier du mot », et tâcher de maintenir le contact entre les Églises des deux côtés du « rideau », pour ne pas permettre au fossé qui les divise de s'approfondir encore. Il doit aussi, d'une façon plus générale, chercher une solution constructive du problème de la liberté et de l'ordre, de la justice et de l'égalité ; le conflit idéologique mondial ne pourra pas être solutionné par la guerre mais seulement par une action spirituelle et sociale. Le rapporteur s'attarda également sur les « Jeunes Églises » de l'Asie orientale dont la liberté religieuse est menacée par les bouleversements politiques ; elles sont très nécessaires au Conseil œcuménique pour pouvoir répondre véritablement à son nom. Il parla ensuite de l'attitude du patriarcat de Moscou envers le Conseil et déclara qu'il y a place dans le Conseil pour une Église qui se considère être la seule vraie Église et posséder la plénitude de la foi, parce que dans ses documents officiels il n'a pas préjugé de la nature de l'Église et que son caractère propre consiste précisément à inviter les Églises, étrangères encore les unes aux autres, d'entrer en collaboration et conversation fraternelles.

Une mention spéciale fut faite des relations du Conseil œcuménique avec l'Église catholique, autour et depuis Amsterdam. Pour l'avenir le secrétaire général préconisa le développement des contacts privés et personnels qui pourront aboutir ou bien à un cul de sac, ou bien au contraire, à des développements inattendus.

Le Conseil œcuménique, conclut-il, n'a pas d'avenir s'il se limite à guider l'action des forces chrétiennes dans le monde. Il ne pourra vivre que s'il travaille pour une unité chrétienne qui naît là où le Christ réunit ses enfants dans l'obéissance et la loyauté renouvelées.

« Le fait de rester ensemble (expression empruntée au Message d'Amsterdam) ne signifie pas pour nous seulement de rester immobiles, mais bien un pèlerinage commun vers le même but qui est la glorification du Christ dans l'Église. Notre communauté (*Fellowship*) doit devenir progressivement la communauté des membres d'un même corps, s'entr'aidant (*share with each other*), s'entre-stimulant (*challenge*) et vivant les uns pour les autres au nom du commun Seigneur ».

Comme l'avaient annoncé les préparatifs du Comité exécutif en février dernier et les discours inauguraux de la conférence, les séances furent consacrées à discuter (en se servant parfois du droit naturel) du témoignage des Églises pour leur commun Seigneur dans le monde bouleversé d'aujourd'hui ; les résolutions portèrent sur : le rôle de la jeunesse et de la femme dans l'Église, les réfugiés, le démontage des usines allemandes, etc. Tout totalitarisme, tant politique que religieux, fut condamné, ce dernier plus encore que le premier en tant qu'oppression d'une minorité chrétienne par une majorité chrétienne. Sur la suggestion du département d'études qui avait siégé quelques jours auparavant à Oxford, le Comité a créé une commission pour étudier la « Société responsable », alternative chrétienne aussi bien pour la société communiste que pour la société capitaliste libérale.

Le Comité a lancé trois Messages : Sur la *liberté religieuse* dans lequel on invite les Églises à porter un témoignage corporatif clair à la vérité du Christ, et les ministres, à continuer de prêcher tout l'Évangile (*Gospel*). On s'accorde à trouver que ce message est en progrès sur les résolutions trop académiques d'Amsterdam ; sur les événements de *Chine*, message conçu en des termes plus doux pour ne pas augmenter aux Églises leurs difficultés déjà suffisamment graves là-bas ; pour les *protestants de l'Amérique latine* qui y sont une minorité religieuse. *LC* estime pouvoir résumer les 3 messages ainsi : « Tenez fermes à la liberté par laquelle le Christ vous a fait libres ».

Le professeur H. Alivisatos, seul représentant à Chichester de l'Église orthodoxe de Grèce, plusieurs évêques grecs ayant été retenus dans leurs diocèses par la guerre civile, a fait une importante déclaration pour expliquer et dissiper le bruit d'après lequel son Église allait, pour des raisons théologiques, quitter le Conseil œcuménique. S'il y a eu des hésitations, a-t-il dit, elles n'existent plus maintenant ; Mgr Spyridon, son nouveau chef, est décidé de continuer la participation, et la discussion prochaine des documents d'Amsterdam fortifiera encore cette volonté. Il termina en invitant le Comité à siéger en 1951 en Grèce où l'on fêtera alors les 1900 ans de la venue de S. Paul (1).

On a fait de nouvelles nominations au COMITÉ EXÉCUTIF ; ses membres orthodoxes sont le R. P. G. Florovsky et Mgr Pantélémon d'Édesse.

Le Dr. Bell a dit dans son discours de clôture que la session avait pleinement réalisé les attentes : « Nous tenons ensemble (*cohere*), nous sommes un corps et le sens de la confiance réciproque est devenu plus profond ».

A Chichester encore, du 16 au 20 juillet s'est réunie la Commission FOI ET CONSTITUTION sous la présidence du Dr. Y. Brilioth, évêque luthérien de Växjö, pour étudier des questions concernant la prière, l'intercommunion et la création d'une liturgie œcuménique destinée à l'ouverture et à la clôture des conférences œcuméniques. Empêché, le Dr. C. H. Dodd de Cambridge donna son avis par lettre.

Elle contient une espèce d'examen de conscience œcuménique. N'y aurait-il pas, se demande-t-il, au fond des oppositions existant entre chrétiens séparés, la crainte non avouée de ce que « notre témoignage distinctif » ne soit pas aussi distinctif qu'on l'aurait cru. Il faut pour être loyal se poser la question : « en la (opposition) reniant, trahirais-je ma conviction profonde ou bien cette opposition

(1) Des détails sur les antécédents de l'attitude grecque sont donnés dans *LC*, 25 mai, p. 7.

est-elle due plutôt à une intense (et peut-être légitime) fierté de la tradition à laquelle j'appartiens ? » En conséquence et en conformité avec les instructions d'Amsterdam, D. voudrait qu'on parlât ouvertement des mobiles sociaux et politiques « qui ... pèsent sur nous lourdement et incessamment, même quand nous ne l'avouons pas ».

Cette suggestion a été suivie et les trois prochaines années qui précéderont la conférence mondiale *Foi et Constitution* prévue pour 1952 à Lund, seront consacrées à l'étude des facteurs non doctrinaux (historiques, sociaux, politiques) affectant la réconciliation des Églises dans le domaine de la doctrine, de la liturgie et du culte.

S, déjà cité, contient un article de ILSE FRIEDBERG : BOSSEY : A NEW VENTURE IN ECUMENICAL CO-OPERATION. Elle y déplore qu'il y ait si peu d'anglicans venant aux conférences de l'Institut œcuménique et trouve que c'est la raison pour laquelle les participants orthodoxes s'y sentent souvent mal à l'aise au milieu de protestants continentaux.

IMPRESSIONS SUR LA CONFÉRENCE D'AMSTERDAM

Suite à son article signalé ici même p. 71, le R. P. ROUQUETTE publie dans les *Études* d'avril : LA PREMIÈRE ASSEMBLÉE DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE. AMSTERDAM 1949 ; il puise son information aux meilleures sources et même, semble-t-il, à la tradition orale genevoise.

L'A. voudrait saisir le dynamisme profond du Conseil à travers une phénoménologie déconcertante de variété. Il en constate le caractère proprement protestant qu'il situe dans le contexte général de la pensée théologique protestante. Il prête le plus d'attention aux travaux de la première section (sur la Nature de l'Église) et y trouve un progrès méthodologique considérable écartant tout compromis doctrinal et mettant à nu la tension dialectique.

« Dans la mesure où, dans une douloureuse crucifixion intérieure, ce mouvement positif vers une unité réelle prend conscience de son impuissance à l'atteindre, il est une prière vivante qui appelle à grand cri l'intervention gratuite et créatrice de Dieu. Il ressemble au peuple d'Israël tendu entre le devoir absolu d'accomplir la loi et

l'impossibilité de l'accomplir. L'apôtre Paul y voit une divine pédagogie. C'est cette douleur d'impuissance qui a appelé le Christ et le salut sur terre » (p. 21).

Passant rapidement sur les travaux des autres sections qui présentent, à son avis, moins d'intérêt, il arrive à formuler, par contraste avec l'ecclésiologie œcuménique au moins latente, la position de l'Église catholique et se réjouit pour finir de la présence jugée bienfaisante des Orthodoxes dans le Mouvement œcuménique.

AOÛT 1949.

COURTE BIBLIOGRAPHIE (*Suite*)

PAUL CONORD. — *Après Amsterdam.* Foi et Vie, mars-avril, 96-118.

CH. JOURNET. — « *Pour que tous soient un* » ; *les réalisations de la prière du Sauveur pour l'Unité.* Nova et Vetera, janvier-mars 1949, 1-9.

ID. — « *Hors de l'Église pas de salut* ». Ibid., 63-90.

J. KALOGIRU. — *Das Problem des Humanismus im modernen orthodoxen Griechenland.* IKZ, 1949, N° 1, 23-31.

A. LIÉGÉ. — *L'appartenance à l'Église et l'encyclique* Mystici Corporis Christi. Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1948, N° 4, 351-358.

ANDREAS RINKEL. — *Die Lehre von der Kirche nach der Auffassung der altkatholischen Kirche.* IKZ, 1949, N° I, 1-16.

W. A. VISSER 'T HOOFT, — *L'Église catholique et la 1re Assemblée d'Amsterdam du Conseil œcuménique des Églises.* Foi et Vie, mars-avril, 1949, 111-125.

L. WELSERSHEIM. — *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied.* Zeitschrift für Katholische Theologie. 1948, N° 4, 394-449.

LA CONFÉRENCE DE LAMBETH 1948 :

ANGLICANUS. — *Compte rendu d'un anglican,* Nouv. revue Théologique, mars 1949, 165-279.

J. GONSETTE, S. I. — *Commentaire d'un catholique,* Ibid., 279-285.

Notes et Documents.

NOTE D'ECCLÉSIOLOGIE ORTHODOXE AUTOUR D'UNE AUTORITÉ

Il y a quinze ans, dans une série d'articles d'*Irénikon* (X, pp. 111, 253, 409 ; XI, pp. 147, 395, 521), nous tâchions de préciser un point d'ecclésiologie orthodoxe en répondant à ces questions : après leur séparation du Siège Apostolique quelles allaient être les relations des Églises d'Orient entre elles, vers quel centre convergeraient-elles, selon quels principes l'unité ecclésiastique serait-elle sauvegardée ?

Nous ouvrions et terminions notre enquête par une citation du *Tomos* que le patriarche de Constantinople, Denys III Vardalis, rédigeait en 1663, avec les patriarches Païsios d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et Nectaire de Jérusalem pour résoudre vingt-cinq questions que lui avait posées le Tsar de Russie Alexis, à la suite des difficultés qui troublèrent l'Église russe, lors des réformes du patriarche Nikon. Nous nous permettrons de la rapporter encore.

La huitième de ces interrogations était ainsi formulée : « Tout jugement des autres Églises est-il porté en appel devant le trône de Constantinople et chaque affaire ecclésiastique reçoit-elle de lui sa solution ? » Le *Tomos* patriarcal y répondait : « Ce privilège appartenait au Pape de Rome, avant que l'Église catholique n'eût été déchirée par son orgueil et sa malveillance. Lorsqu'elle le fut, toutes les affaires des Églises furent déférées au trône de Constantinople et elles reçurent de lui leurs décisions, parce que selon les canons, c'est lui qui jouit des mêmes primautés que l'ancienne Rome. Le quatrième canon du concile de Sardique dit en effet : si quelque évêque est déposé par le jugement des évêques de sa région et s'il réclame une nouvelle instance pour sa justification, qu'on ne lui donne pas un successeur, avant que l'évêque de Rome ayant jugé l'affaire ait rendu sa sentence ». Que ce privilège ait été transféré au siège œcuménique, tu peux le savoir par de nombreux arguments, non moins que par les commentaires du grand livre des lois et par Balsamon qui dit : Les privilèges définis pour le Pape ne sont pas exclusifs, mais

peuvent être entendus en même temps de l'évêque de Constantinople; et maintenant que l'évêque de Rome s'est séparé de l'Église catholique, ces privilèges se rapportent seulement au trône œcuménique. Si les autres patriarches sont d'accord, lorsqu'une affaire est importante, la sentence prononcée sera irrévocable ». (Delikanis, *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, III, pp. 102/103, Constantinople 1905; Gedeon, *Κανονικαὶ Διατάξεις*, I, pp. 250/351 Constantinople 1888).

C'est le point de vue de l'orthodoxie du Phanar que nous reproduisions surtout. Toutefois, la conclusion de notre enquête nous amenait à constater le bien-fondé de la thèse exprimée dans le *Tomos* de 1663. A côté de la primauté d'honneur, le patriarche œcuménique a exercé, au cours des siècles, une sorte de primauté de juridiction, caractérisée par l'exercice du droit d'appel et d'intervention dans les ressorts ecclésiastiques des autres Églises.

L'actualité religieuse vient de rouvrir le débat autour de la juridiction de Constantinople. On sait les tiraillements intervenus entre Moscou et le Phanar, depuis que le patriarcat russe est rentré dans le chœur des autocéphalies orthodoxes. La réunion d'une conférence interorthodoxe à Moscou proposée par le patriarche Alexis pour l'été 1947 et réunie ensuite en 1948 donna occasion aux thèses adverses de s'affronter; le ressentiment éprouvé par l'Église moscovite, lorsqu'en 1931 le patriarche Photios accepta sous la juridiction de la Grande Église le métropolite Euloge et les communautés russes de la diaspora n'est, lui non plus, pas encore apaisé.

Dans le Journal du Patriarcat de Moscou (Novembre 1947, N° 11, pp. 34-45), le professeur Serge Troïtskij a rouvert le débat dans un article intitulé : « Des limites de l'extension du pouvoir juridique de la patriarchie de Constantinople sur la diaspora » (cfr *Russie et Chrétienté*, 3/4 Paris 1948, pp. 103/112). L'occasion lui en avait été fournie par un article du métropolite de Zante : « Les Sympligades » (*Ekklesia*, 1947, pp. 227/229). Du côté du Phanar, une mise au point ne se fit pas attendre : « A propos d'un article », sous la signature E. Ph. (*Orthodoxia*), 1948, pp. 210-240). D'autres intervinrent aussi dans la discussion : je ne veux citer que l'organe de l'Église d'Alexandrie, *Pantainos*, dans un article intitulé : Notices canoniques : 1) Le droit d'appel du patriarche œcuménique existe-t-il ? 2) Le patriarche œcuménique a-t-il seul le droit de convoquer des synodes œcuméniques ou panorthodoxes ? (*Pantainos*, 1949, pp. 91-108).

Notre but n'est pas de reprendre fondamentalement un exposé que les lecteurs de notre Revue pourront retrouver aux tomes X et XI.

Nous voudrions plutôt indiquer ce qu'il peut y avoir de nouveau dans la polémique récente. L'article du métropolite de Zante est, il faut l'avouer, bien superficiel. Son titre presque mythologique veut indiquer le double danger que court présentement l'Orthodoxie. Le premier est ancien, c'est celui que constitue pour elle l'Église catholique avec son prosélytisme varié, toujours désireuse d'accroître son troupeau, fût-ce aux dépens de l'Église orthodoxe. Le second péril, plus récent, plus grand peut-être, parce qu'il vient du sein même de l'Orthodoxie, a pour origine les Églises orthodoxes slaves que l'Église de Moscou a su grouper autour d'elle. Celle-ci a repris ce qui était déjà, au temps des Tsars, un des buts de l'Église de Russie : amoindrir l'autorité et l'influence du patriarcat œcuménique dans le but de s'en revêtir. Après avoir rappelé que semblable attitude va à l'encontre des saints canons et en particulier du canon 3 du II[e] Concile œcuménique, du canon 28 du IV[e] comme du canon 36 du Concile in Trullo, le métropolite souligne l'ingratitude de l'Église de Russie à l'égard de Constantinople à qui elle est redevable de la foi chrétienne. Venant ensuite à la convocation d'un synode panorthodoxe par le patriarche Alexis, Mgr Chrysostome affirme d'une manière assez étrange que « jure divino », seul le patriarche œcuménique a le droit de provoquer la réunion de toutes les Églises orthodoxes. Sa conclusion est que seule une union de tous les vénérables patriarcats d'Orient peut neutraliser les tentatives du monde orthodoxe slave.

Le professeur Troïtskij n'en est pas à ses premières passes d'armes contre les limites de la juridiction du patriarcat œcuménique. (Deux articles : en 1923 dans la *Pensée Russe* (Berlin et Prague) et en 1924 et 1925 dans les *Nouvelles Ecclésiastiques*, sous le titre : La juridiction du patriarche de Constantinople dans les territoires de la diaspora). Il mettait autrefois sa plume au service des évêques du Synode de Karlovcy ; il est à présent rentré en Russie et a rallié le patriarche Alexis. (Nous empruntons à *Russie et Chrétienté, loc. cit.*, l'analyse que nous donnons de son article).

Le prof. Troïtskij dénonce la théorie selon laquelle le pouvoir de juridiction du patriarche de Constantinople s'étendrait sur la totalité des territoires non compris dans les limites des autres Églises orthodoxes autocéphales. Il la qualifie de récente et l'attribue au patriarche Meletios Metaxakis qui occupa le siège œcuménique de 1921 à 1923. C'est en application de ce principe que se doit expliquer toute l'activité du patriarcat du Phanar, après la première guerre mondiale, pour concilier aux transformations politiques intervenues l'ordre ecclésiastique.

Contre l'argumentation du métropolite de Zante, le canoniste russe souligne tout ce que les Églises grecques et le patriarcat en particulier doivent à l'action de la Russie ; il insinue aussi que l'apport de la culture grecque ne fut pas tellement bienfaisant pour le monde slave. Sur le terrain canonique, les canons cités, au contraire de ceux qui légifèrent en matières morale ou dogmatique, n'ont pas une valeur permanente ; ils ne valent que dans la mesure où sont conservées les circonstances historiques qui les ont fait dicter, en l'occurrence le fait que Constantinople était devenue la capitale de l'Empire. C'est donc avant tout dans le consentement unanime des Églises orthodoxes autocéphales, et principalement des Églises slaves auxquelles appartient l'immense majorité du monde orthodoxe, qu'il faut chercher le fondement de la prééminence que conserve encore le patriarche de Constantinople. Il en est de même du titre d'œcuménique qui a perdu toute signification depuis la chute de l'empire byzantin ; rigoureusement parlant on devrait dire à présent patriarche d'Istamboul. C'est la bonne grâce des autocéphalies qui conserve ces dénominations ; si elles devaient servir de prétexte et de pseudo-justification à de nouvelles prétentions papistiques de l'évêque d'Istamboul, les Églises orthodoxes autocéphales se verraient alors obligées, pour trancher également la question de ses titres, de se placer sur un terrain strictement canonique.

On voit le ton de la polémique ; il ne peut conduire à la conciliation. C'est pourquoi, l'articoliste d'Alexandrie, tout en ne ménageant pas les critiques à l'égard de la Grande Église, se place sur un terrain où la conversation peut continer. Deux questions se posent pour lui.

Le droit d'intervention de Constantinople dans le ressort des autres autocéphalies consécutif à un appel adressé à l'Église prototrône. L'auteur examine d'abord l'angle strictement canonique du problème. Pour lui, tant le canon 3 de 381 que le canon 28 de Chalcédoine, n'apportent aucun fondement à ce droit ; ils ne font que régler l'ordre de préséance entre les sièges patriarcaux. Le canon 9 de Chalcédoine qui prévoit une possibilité d'appel au trône de Constantinople au-dessus des exarques des provinces ne vise que les exarques du Pont, d'Asie et de Thrace, dont les territoires constituaient l'apanage créé par le Concile pour le siège de la ville impériale. Quant au canon 36 du concile in Trullo, il reprend seulement les énoncés des précédents. Pourtant, de l'examen de la pratique de l'Église, il ressort que dès son apparition, c'est-à-dire depuis le IIe Concile œcuménique (381) et jusqu'à nos jours, le patriarcat œcuménique, d'une manière continue et en fait, occupa une place pri-

matiale et prépondérante dans le chœur des Églises apostoliques. Ses interventions se justifient, tantôt spontanément par un devoir fraternel, tantôt par l'appel direct des intéressés.

Deux faits historiques contribuèrent à établir les droits du siège de Constantinople : aux yeux de l'empereur de Byzance, le patriarche œcuménique possédait juridiction et droit d'intervention sur toute l'Église ; ensuite le patriarche était l'intermédiaire naturel entre le pouvoir civil et les évêques qui venaient dans la capitale pour y régler les affaires de leurs éparchies. C'est la présence constante dans la ville impériale de nombreux prélats qui donna naissance à la *Σύνοδος Ἐνδημοῦσα*, sorte de synode permanent, présidé par le patriarche œcuménique et dont les décisions gagnaient en autorité du fait de la présence à ses côtés d'autres patriarches. C'est ainsi que naquit le privilège de l'évêque de Constantinople de prendre soin non seulement des affaires de son patriarcat, mais même de celles des autres Églises, lorsque la nécessité s'en présentait. Cette situation de fait se développa encore lorsque les patriarcats orientaux se trouvèrent sous la domination arabe et elle perdura après la chute de Constantinople. Ainsi toute l'Église d'Orient, par le Synode permanent, apparaissait vraiment comme « une, sainte, catholique et apostolique » et elle traitait toutes les affaires qui lui étaient soumises sur la base des canons unanimement reçus. Naturellement, le patriarche de Constantinople présidait l'assemblée, à laquelle les autres patriarches assistaient avec une égalité de droits, lorsqu'il leur arrivait d'y être présents. C'est à lui qu'incombait le droit et le devoir de la réunir et d'y déférer les affaires importantes. Il n'est pas douteux qu'à travers son histoire tourmentée, c'est à l'action toujours prudente du patriarcat œcuménique que l'Église d'Orient dut son salut. C'est à cause de cela qu'à présent, après que les circonstances politiques ont transformé l'Orient et que Constantinople a cessé d'en être la capitale, l'Église ne doit pas cesser, comme elle le fit toujours, de se tourner vers le trône œcuménique et de lui déférer les questions d'intérêt ecclésiastique général et de lui reconnaître le droit d'initiative.

Cet hommage une fois rendu à la tradition, l'auteur ne cache pas que l'une ou l'autre décision du Synode permanent n'a pas toujours cadré avec le véritable intérêt de l'Église. Il en relève quelques-unes que nous résumerons brièvement, car ces critiques aident à saisir une conception ecclésiologique propre à l'Orthodoxie. Elles suivent un ordre chronologique.

La première initiative erronée du trône œcuménique fut la fonda-

tion par lui seul, à la fin du XVIe siècle, du patriarcat de Russie. Meletios Pegas, alors patriarche d'Alexandrie, la reprocha à Jérémie II de Constantinople, et lui écrivant il l'accusait « de n'avoir pas recueilli le suffrage des autres patriarches ; il ne peut t'échapper que pareil acte ne soit pas du ressort d'un seul patriarche, à moins que la Nouvelle Rome ne veuille marcher sur les traces de l'Ancienne, mais il relève d'un Synode et d'un Synode œcuménique, c'est-à-dire des orthodoxes ; tel fut jusqu'à présent la manière d'agir des patriarches... Il est évident qu'aucun trône patriarcal n'est soumis à un autre, mais qu'il est uni à l'Église catholique ». Tenant compte de ces reproches, Jérémie II réunit en 1593 un Synode avec tous les patriarches orientaux qui approuva l'érection du siège de Moscou au rang de cinquième patriarcat.

Un second reproche est l'intervention autoritaire du Phanar, au milieu du XIXe siècle, dans les difficultés qui opposaient le patriarche d'Alexandrie Nicanor à une partie de son troupeau ; grâce aux protestations des sièges d'Antioche et de Jérusalem, la Grande Église fut obligée de rappeler le curateur qu'elle avait envoyé en Égypte pour suppléer à l'insuffisance du patriarche. Autre attitude déplacée et blâmable est la proclamation successive, dans le courant du XIXe siècle, des autocéphalies de Grèce, de Serbie, de Roumanie, d'Albanie, de Bulgarie etc. La Grande Église aurait dû se souvenir du reproche de Meletios Pegas à Jérémie II et elle ne pouvait procéder, sans le concours des patriarches orientaux, à des actes canoniques qui engageaient toute l'Église.

Plus récent et plus grave manquement aux traditions fut l'imposition par Constantinople du calendrier grégorien, après la première guerre mondiale ; contre cette initiative, les trois patriarches orientaux s'étaient élevés dans une lettre commune adressée au trône œcuménique. Ils demandaient qu'une décision si importante fut discutée dans un synode œcuménique avec d'autres problèmes qui intéressaient la vie de toute l'Église. Cette démarche ne fut pas écoutée et dictatorialement le patriarcat introduisit dans les limites de sa juridiction le nouveau calendrier. On sait les divisions que cette innovation provoqua dans le proche Orient. Le canoniste d'Alexandrie range dans la même catégorie de fautes l'attitude politique trop caractérisée prise par les dirigeants de la Grande Église, soit après la première guerre mondiale, lors de la défaite provisoire de la Turquie dans le proche Orient, soit de nos jours, depuis que le patriarche Athénagore a tenté d'amorcer un rapprochement avec les pouvoirs civils.

La seconde question posée était celle de la convocation des synodes

panorthodoxes. Voici comment la trancherait notre auteur : à condition que le patriarcat œcuménique s'abstienne de la politique personnelle qui a provoqué de nombreux faux pas durant les dernières années, il importe de se souvenir que dans l'ancienne Église l'unité fut assurée par la prudente initiative de la Grande Église. Que les patriarches œcuméniques eux-mêmes s'en souviennent et qu'ils limitent à l'avenir leurs prétentions à la seule initiative pour une action commune de toute l'Église ; alors il sera possible que tous les patriarches reconnaissent à l'œcuménique le droit de convocation de toute l'Église en synodes, qui s'occuperont des questions interecclésiastiques, administratives ou judiciaires, sous la présidence de tous les patriarches ayant à leur tête l'œcuménique.

Pourtant ce droit du patriarche de Constantinople ne doit pas être exclusif ; il ne faut pas que sans lui la convocation d'un synode soit impossible, comme le prétendirent les milieux du Phanar à l'occasion de l'invitation du patriarche de Russie. A notre avis, en semblable circonstance, il eût été plus canonique et plus juste, plus conforme aussi aux traditions séculaires de l'Église que le patriarche Alexis se soit entendu préalablement par l'envoi d'un légat avec le patriarche œcuménique ; qu'il ait pris contact avec lui et fixé de commun accord la date, le lieu et les principaux thèmes des délibérations ; semblable prise de contact aurait pu intervenir à l'égard de tous les chefs d'Église. Un accord tacite une fois réalisé, l'invitation aurait dû être lancée par le patriarche œcuménique. A supposer que celui-ci se soit refusé, contre la majorité des patriarches, à procéder à la convocation de l'assemblée, ce soin aurait dû être réservé à celui qui le suit dans la série des prélats.

Les considérations que nous venons de rapporter semblent à leur auteur capables d'assurer l'unité de l'Église.

* * *

Et audiatur altera pars. Nous avons jusqu'ici relaté les opinions de canonistes appartenant à d'autres ressorts ecclésiastiques que celui de Constantinople. Il est équitable d'entendre à présent le porte-parole de la Grande Église. (Notre exposé sera bref, car nous renvoyons, pour plus de détails, aux articles publiés dans les Tomes X et XI d'*Irénikon* rappelés ci-dessus).

1. *Les pouvoirs du patriarche de Constantinople.* Dans l'ordre de la juridiction, ils sont amorcés par le canon 3 du IIe Concile œcuménique : « L'évêque de Constantinople aura les mêmes privilèges

d'honneur que l'évêque de Rome, parce que cette ville est la nouvelle Rome ». Le canon 28 du IVe Concile précisa ces pouvoirs ; après avoir rappelé le canon 3 de 381 déjà cité, les Pères de Chalcédoine ajoutaient « qu'elle (Constantinople) devait avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde (après l'ancienne). De telle sorte que seuls les métropolitains des diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace et aussi les évêques de ces diocèses établis chez les barbares soient sacrés par le très saint siège de Constantinople, c'est-à-dire que chaque métropolitain de ces diocèses, avec les évêques de sa province, sacre les évêques de cette province, ainsi qu'il est prescrit par les saints canons ; mais, ainsi qu'il a été dit, les métropolitains de ces diocèses doivent être sacrés par l'archevêque de Constantinople après élection concordante, selon l'usage, et notifiée à Constantinople ».

Les pouvoirs judiciaires et le droit d'appel. Ils sont régis par les canons 9 et 17 du IVe concile œcuménique. Le canon 9 traite des conflits possibles entre ecclésiastiques : « ... si l'évêque ou un clerc a un procès avec le métropolitain de la province, qu'il recoure ou bien à l'exarque du diocèse ou bien au trône de Constantinople, et que par lui l'affaire soit jugée ». Le canon 17 précise encore les droits de l'évêque de Byzance dans le cas d'un conflit entre deux évêques pour la juridiction sur les paroisses de campagne : « ...si quelque évêque a été lésé par son propre métropolitain, qu'il en appelle à l'exarque du diocèse ou au trône de Constantinople et qu'il soit jugé par lui, ainsi qu'il a été dit... »

Une discussion s'est élevée sur le sens à donner à exarque de la province. L'interprétation restrictive l'entend seulement des trois exarques du Pont, d'Asie et de Thrace, dont les diocèses respectifs constituaient le patriarcat de Constantinople ; une interprétation plus large, qui est celle du canoniste du Phanar, veut englober sous la désignation d'exarque les autres patriarches eux-mêmes. Elle apporte en sa faveur la Novelle 123, chap. 22, de l'empereur Justinien où le mot exarque du même canon est remplacé par le mot patriarche. Faut-il dire que c'est là le meilleur fondement canonique du droit d'appel.

2. *Le patriarche de Constantinople et la diaspora.* Le droit canonique limite rigoureusement l'exercice de la juridiction épiscopale ou patriarcale à un territoire désigné ; il ignore tout évêque dont la juridiction serait sans limite *ὑπερόριος*. Il y avait pourtant des territoires qui échappaient aux délimitations canoniques, ce sont ceux qui se trouvaient hors des limites de l'empire, chez les bar-

bares, là où l'Église n'avait pas encore pu s'établir d'une manière stable.

Le canon 2 du IIe Concile œcuménique s'en occupa : « ... à moins d'être appelés, les évêques ne doivent jamais sortir des diocèses pour conférer les ordres ou pour accomplir quelque autre fonction de leur ministère. Si l'on observe au sujet des diocèses la règle prescrite ci-dessus, il est clair que conformément aux ordonnances de Nicée, le pouvoir du synode de l'éparchie s'étend sur toute l'éparchie. Quant aux Églises de Dieu qui sont chez les peuples barbares, *ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι*, elles doivent être gouvernées comme elles l'ont été déjà du temps de nos Pères ». Les Églises hors des limites de l'empire sont ici l'objet d'une exception ; elles ont reçu généralement leurs premiers évêques des patriarcats qui se trouvent dans l'empire et elles sont trop peu développées pour former à elles seules des autonomies ecclésiastiques. Il est donc loisible aux Églises qui ont contribué à leur formation de continuer à veiller sur elles ; cela implique quelque exercice de la juridiction en dehors des propres limites.

Le canon 28 du IVe Concile allait, du côté de cette juridiction extérieure, apporter aussi des précisions. Nous venons de le citer ; reprenons la phrase essentielle : « ... de telle sorte que seuls les métropolitains des diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace et aussi les évêques de ces diocèses établis chez les barbares *ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς* soient sacrés par le très saint siège de Constantinople... ».

Il y a une différence entre les deux canons dans la désignation des Églises se trouvant hors de l'empire. Le canon 3 de 381 parle de « nations barbares » où elles seraient établies ; le canon 28 de 451 emploie une désignation plus générale : « chez les barbares ». C'est précisément la juridiction sur les Églises se trouvant d'une manière générale hors des limites de l'empire qui est dévolue au siège de Constantinople. Par ce canon, ne sont pas rapportées les décisions du canon 3 de 381 qui laissaient aux Églises Mères le droit de veiller sur leurs filles ; jamais le patriarcat œcuménique ne songea à étendre sa juridiction sur les territoires d'Afrique confiés à la juridiction de l'Église d'Alexandrie ; de même en agit-il en Orient où les droits d'Antioche étaient traditionnels. Mais, tout d'abord dans la sphère d'influence des exarchats du Pont et d'Asie, devenus son territoire patriarcal, de même que dans celle de Thrace, la Grande Église a exercé les droits que lui conférait le canon 28 de Chalcédoine. Souvent, dans la dépendance de la Thrace, elle s'est trouvée en conflit avec le patriarcat romain, dont le ressort englobait primitivement l'Illyricum. Après la séparation des Églises, c'est au siège

de Constantinople que revinrent les territoires qui autrefois étaient dévolus à l'Église romaine. C'est en se basant sur ces principes de droit que le patriarcat du Phanar a revendiqué la juridiction sur la diaspora. De nombreux faits tirés de l'histoire, tant avant qu'après la prise de Constantinople par les Turcs corroborent cette position. L'article auquel nous nous référons en cite plusieurs ; les études parues jadis dans cette revue en reproduisent davantage.

* * *

Efforçons-nous d'apporter une conclusion à ces discussions. Nous l'emprunterons au célèbre canoniste orthodoxe Milasch ; son autorité gagnera du fait qu'il n'appartient pas au ressort ecclésiastique du Phanar. Il écrit : « Le synode patriarcal de Constantinople a déployé l'activité la plus considérable, d'abord parce que ce trône patriarcal possède les privilèges d'honneur au-dessus de toutes les autres Églises d'Orient, ensuite parce qu'il a continué d'être politiquement indépendant, alors que les autres trônes patriarcaux de l'Orient étaient dans l'oppression... A cause de cette position de Constantinople, en face des autres centres ecclésiastiques de l'Orient, son synode patriarcal se prononça sur des affaires ne concernant pas directement ce patriarcat, mais bien les autres Églises autocéphales, qui, à cause de l'état de servitude de la foi chrétienne, ne pouvaient entreprendre de les résoudre. A cause de cela, les chefs des patriarcats tyrannisés de l'Orient se réunissaient souvent à Constantinople, délibéraient et prenaient des décisions sur des affaires ecclésiastiques d'une nature importante. De là, ces sentences eurent un caractère universel et autoritaire dans l'Église d'Orient. Un autre fait s'ajouta à l'autorité des décisions canoniques du synode patriarcal de Constantinople, c'est que cette Église était l'Église Mère de tous ces peuples convertis à la foi chrétienne par ses missionnaires. C'est donc une conséquence naturelle que les Églises de ces peuples se soient adressées à l'Église Mère pour le règlement de leur vie ecclésiastique, lui demandant pour cela des directives pour les questions ecclésiastiques inconnues et peu claires pour elles » (MILASCH, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, pp. 113, 114 ; cité par Mgr Gennadios, d'après la traduction grecque d'Apostolopoulos, *Orthodoxia*, VI, 316).

Faut-il parler, après certains canonistes, russes surtout, des tendances papistes des patriarches de Constantinople ? Nous ne le pensons pas ; le concept d'une primauté de juridiction est étranger

à la pensée théologique de l'Orthodoxie. Aucun appel ne fut jamais fait au droit divin, c'est-à-dire aux saintes Écritures pour justifier l'hégémonie que, bon gré mal gré, tous doivent reconnaître au trône œcuménique à travers les siècles. Il fut recouru à la législation conciliaire et impériale ; les textes apportés par les juristes phanariotes ont leur valeur. L'usage qui en fut fait par le patriarcat ne témoigne pas du désir d'imposer un pouvoir personnel. Les circonstances en ont parfois déterminé l'exercice. La tradition orthodoxe qui est celle du Phanar incline toujours vers une action commune des Églises sœurs. Combien d'actes patriarcaux ne sont-ils pas souscrits par les patriarches orientaux et le poids que leur concours apporte aux décisions de l'Église est nettement marqué dans les décisions qui en résultent. J'en appelle au *Tomos* de 1663 de Denys III, cité au début de cette étude ; la première bulle d'érection du patriarcat de Moscou (1590) est aussi précise : « ... l'obligeant (le nouveau patriarche) de commémorer notre nom et le nom des autres patriarches et d'avoir et de considérer comme tête et comme chef le trône apostolique de Constantinople, ainsi que les autres patriarches ». Cette manière communautaire d'entendre l'autorité reçut même son expression théologique dans la doctrine de la pentarchie, dont quelques témoignages sont restés sous des plumes autorisées. (Pierre d'Antioche, *Lettre au patriarche Dominique de Grado*, P. G. CXX, 757-760 ; Balsamon, *Réponse au sujet des privilèges des Patriarches*, P. G. CXXXVIII, 1013-1033).

Que même au XIXe siècle cette action commune des prélats orthodoxes ne soit pas tombée en désuétude, on peut s'en convaincre par certains actes officiels signés par tous les patriarches orientaux, comme la réponse d'Anthime VI au Pape Pie IX en 1848. Aux difficultés que rencontra Constantinople à la veille de la proclamation des autocéphalies grecque, serbe et roumaine les mêmes patriarches furent intimement mêlés par des consultations écrites ; le patriarche Cyrille de Jérusalem souscrivit au *Tomos* proclamant l'autocéphalie de l'Église de Grèce (1850) ; celui d'Alexandrie Jacques à celui rendu en faveur de l'Église roumaine (1885). Faut-il rappeler aussi le grand synode tenu au Phanar en août 1872 qui mit temporairement un terme à la douloureuse question bulgare par l'excommunication des prélats de cette nation et auquel prirent part tous les patriarches orientaux.

Ajoutons même qu'après la première guerre mondiale, lorsque le patriarcat œcuménique, souvent mis devant le fait accompli, eut à approuver l'érection des nouveaux patriarcats serbes et roumains,

il réserva l'approbation des autres Églises (cfr *Irénikon*, XI, respectivement pp. 155 et 409).

Quant aux prétentions constantinopolitaines sur la diaspora, elles ne sont pas ce que le prof. Troïtskij et d'autres pensent une théorie nouvelle ; elles ont inspiré toujours l'action religieuse de la Grande Église ; il est intéressant de rappeler à ce sujet que, par un *Tomos* du 8 mars 1908, le patriarche Joachim III abandonnait provisoirement à l'Église de Grèce ses droits sur la diaspora ; le patriarche Meletios annula ce *Tomos* le 1er mars 1922.

Le lecteur occidental comprendra sans doute difficilement cette position peu précise du problème de l'autorité au sein des Églises orthodoxes. Il ne faut jamais perdre de vue que l'octroi de l'autocéphalie donne à chaque communauté qui l'a reçue la pleine autorité dans sa vie intérieure. Des circonstances difficiles qui mettraient en péril l'unité de l'Église ou l'intégrité de la vie chrétienne au sein d'une autocéphalie justifieraient seules une intervention de l'Église prototrône. Les profondes transformations politiques du dernier siècle ont multiplié les cas où une autorité devait intervenir. Il ne faut donc pas trop s'étonner de certaines réactions.

D. P. DUMONT.

LIVRES REÇUS

ÉLIZABETH JULIA, *Le moine sans clôture : Charles de Foucauld.* Paris, Bonne Presse, 1948 ; in-12, 172 p. — Mgr Th. PARAVY, *Pour refaire la France, Le Prêtre et l'Hostie.* (Coll. Pastor Bonus, 6). Ibid., 1948 ; in-12, 224 p. — Mgr GRENTE, *Le Mariage.* Ibid., 1948 ; in-8, 36 p. — LÉON DE LAPÉROUSE, *La vie de Sainte Catherine de Gênes.* (Coll. Les grands témoignages). Tournai, Casterman, 1948 ; in-12, 132 p. — M. SAVIGNY-VESCO, *Lucie-Christine. L'ostensoir sous le voile.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 182 p. — ISABELLE SANDY, *Les grandioses visions d'Anne-Catherine Emmerich.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 144 p. — JOSEPH WILBOIS, *Sainte Catherine de Sienne. L'actualité de son message.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 280 p. — W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean.* (Bibliotheca mechliniensis, 10). Bruges, Desclée de Brouwer, 1942 ; in-12, 126 p., 35 f. b. — M.-A. RICAUD, O. P., *La Vie est sacrée.* Ibid., 1948 ; in-12, 304 p. — JOSEPH CREUSEN, S. J. *Le Père Arthur Vermeersch, S. J., L'homme et l'œuvre.* Préface de S. É. le Card. van Roey. Bruxelles, Éd. Universelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-12, 228 p. — M.-J. SCHEEBEN, *Les Merveilles de la grâce divine.* Paris, Desclée de Brouwer, 2e éd., 1944 ; in-12, XXXVIII, — 530 p.

Bibliographie.

Joseph Maréchal, S. J. — Le point de départ de la Métaphysique. Cahier IV. (Museum Lessianum. Sect. Philos., n° 6) Bruxelles, Éd. Universelle, 1947; in-8, 488 p.

Irénikon t. XX (pp. 107-108) a déjà recensé les trois premiers volumes réédités de l'important ouvrage du R. P. Maréchal. Le quatrième volume posthume n'avait pas encore eu de première édition ; le cinquième l'a précédé (déjà en 1926, le Cahier III, *La Critique de Kant*, ayant donné lieu à certains malentendus, l'A. pour les dissiper, publia sans plus attendre le cahier V, *Le thomisme devant la philosophie critique)*.

La première partie du présent volume traite du système idéaliste chez Kant. La deuxième partie, devant traiter de l'idéalisme transcendental après Kant, manquait encore dans le manuscrit. Les éditeurs y ont suppléé par quatre textes anciens du P. M. : 1) les diverses interprétations du kantisme ; 2) L'idéalisme transcendental de Fichte ; 3) Les grands systèmes idéalistes ; 4) Le criticisme de l'école de Fries. D. T. S.

F.-J. Thonnard, A. A. — Extraits des grands Philosophes. Tournai, Desclée, 1946; in-8, 846 p., 110 fr. b.

L'A., professeur de philosophie, connu par son précis d'Histoire de la Philosophie, complète ici ce dernier ouvrage d'une manière originale et extrêmement avantageuse. Comme le titre l'indique, il nous présente de nombreux extraits des différentes œuvres des philosophes de tous les temps, précédés d'une notice biographique sur chacun d'eux. Les grands noms de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de saint Thomas et des principaux philosophes modernes y ont leur large part, et les auteurs de réputation plus modeste n'y sont point oubliés. Peut-être certains lecteurs s'étonneront-ils de trouver Pascal comme chef de file de la tendance panthéiste. — Quoi qu'il en soit, on saura gré au P. T. d'avoir réuni ici les plus belles pages de la pensée humaine, qui seront pour les étudiants en philosophie un grand encouragement à aller ensuite aux œuvres complètes. Sans doute, cet ouvrage ne remplace pas l'histoire de la philosophie, mais il est, à notre avis, beaucoup plus formatif que les meilleurs résumés et schémas. Rien ne vaut pour le disciple le contact direct avec la pensée des grands esprits. Bien d'autres que des étudiants pourront en faire leur livre de chevet. Tous ceux qui aiment à réfléchir se réjouiront de le posséder et de s'en nourrir. D. M. v. d. H.

Béla von Brandenstein. — Der Mensch und seine Stellung im All. Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-8, 606 p.

Le besoin de trouver une réponse aux questions que pose à l'homme l'ébranlement de toute son existence en soi et dans le monde est impérieux sans doute. Toute une philosophie y voit sa raison d'être : poser et répondre à cette question, mais dans toute *Gefährdetheit*, dans le « péril existentiel ». L'illustre professeur hongrois tâche d'édifier une réponse vraiment philosophique. Sa méthode est analytique en tant qu'il incorpore les résultats de toutes les sciences qui peuvent contribuer d'une façon quelconque à la pénétration de l'être complexe qu'est l'homme. Néanmoins le vrai don de l'A. est sa force synthétique. Une première partie traite du corps humain du point de vue biologique et anthropologique, la 2[e], la plus longue, scrute la culture humaine dans toutes ses expressions, technique, économie, droit, jeu et sports, sciences, art, langue, mytbe, mœurs. La 3[e] partie est vouée à la psychologie humaine et la 4[e] essaie finalement de synthétiser la position de l'homme dans le cosmos et devant Dieu. Nous nous trouvons devant une masse vraiment énorme de matières à traiter. L'œuvre n'est pas qu'une encyclopédie. Toutefois il nous semble que l'ensemble est trop lisse, nous aurions aimé rencontrer les questions dans toute leur problématique. Mais la manière d'aborder celles-ci est celle d'un grand penseur. D. B. S.

K. Marc-Wogau. — Die Theorie der Sinnesdaten. Probleme der neueren Erkenntnistheorie in England. (Recueil de Travaux publié par l'Université d'Upsala). Upsala, Lundequist, 1945 ; in-8, 448 p.

Cette œuvre extrêmemt dense et d'une lecture fort difficile, traite d'un sujet spécial de psychologie, suivant une méthode que l'A. appelle « l'analyse logique », pour laquelle il se réfère aux philosophes du cercle de Cambridge (G. E. Moore, B. Russell, A. N. Whitehead, etc.) comme en étant les pionniers. M. M.-W. refuse toute audition à toute espèce de « métaphysique » comme étant étrangère à la réalité. Voici ce que nous en avons compris : il s'agit d'exposer la théorie des « sense-data » ou « sensible » ou « sensation » ou « sensational datum », le point crucial du problème classique de la philosophie anglaise, c'est-à-dire de la question de la connaissance du monde extérieur. Les auteurs visés sont particulièrement B. Russell, G. E. Moore, Price, Broad, Stout, Ewing, Nunn et d'autres, dont l'A. donne les noms et les œuvres d'une manière qui nous semble exhaustive. M. M.-W. dépasse évidemment l'exposé purement historique en développant sa propre théorie d'aperception, théorie qui s'oppose directement à l'idée fondamentale des « sense-data » et qui veut que dans certaines aperceptions on aperçoive immédiatement des objets physiques. — Cet ouvrage a été accueilli dans le monde des spécialistes, et surtout en Angleterre avec une très grande considération. D. B. S.

Gonzague Truc. — Incarnation et Rédemption. Essai de Psychologie et de Philosophie religieuses. Bruges, Desclée de Brouwer, 1945 ; in-12, 155 p.

Ce livre fait songer aux pages où Balzac, Le Play et Taine dictèrent le christianisme, condition indispensable et unique de l'équilibre individuel et social. En effet, l'essai de sotériologie de l'A. nous mène à une conclusion toute semblable : « Toute vie qui n'est pas une vie chrétienne n'a pas de sens » (p. 155). Cet aveu est d'autant plus méritoire que — l'A. le confesse — cette Vérité le tient encore à l'écart parce qu'il n'a pas reçu la grâce de croire. Le livre de l'auteur de l'*Apologétique d'un incroyant* ouvre le champ à la réflexion tant par sa sincérité que par son esprit éminemment chrétien. M. D. S.

Sister M. P. Garvey, R. S. M. — Saint Augustine : Christian or Neo-Platonist ? Milwaukee, Marquette University Press, 1939 ; in-8, 168 p.

Une fois de plus, voici débattue la valeur historique de la conversion de saint Augustin à Cassiciacum en 386 (quatorze ans avant le récit que nous en donnent les Confessions). L'A. a soigneusement étudié tout « le *pro* et le *contra* ». Selon les uns (protestants allemands et quelques catholiques français, pour la plupart), cette conversion n'était que philosophique. Il est difficile de mettre en accord tous les arguments ; des questions de dates peuvent facilement s'embrouiller ici à plaisir. Problème utile en tous cas pour apprendre le métier d'historien ! Saint Augustin en sort purifié de tout soupçon de philosophisme. La thèse a trouvé bon accueil dans les milieux critiques, et elle est pleinement satisfaisante par l'amplitude et la clarté. D. B. S.

Philippe Bridel. — La pensée de Vinet. Lausanne, Payot, 1944 ; in-8, 522 p.

M. Philippe Bridel n'a plus pu lui-même préparer cet ouvrage pour l'impression. C'est M. E. Rochedieu auquel le Conseil de la Faculté de théologie de l'Église libre des cantons de Vaud a confié le manuscrit et les notes du professeur défunt, et qui s'était acquis une compétence hors pair en ce qui concerne la pensée vinétienne, qui a assumé cette tâche. Vinet, mort à cinquante ans, n'a pas laissé de construction théologique et systématique parfaitement cohérente. Ce volume nous place par contre devant un ensemble limpide et bien ordonné. On voudrait répéter ici le mot de Henri Bremond : « Les protestants de langue française se doutent-ils du trésor qu'ils ont en Alexandre Vinet ? » Ce livre révèle toute le richesse de ce penseur théologien, que Chomiakov aussi estimait beaucoup. Profonde est sa conception de la foi ; celle-ci est pour lui un véritable commencement de sanctification. « La foi est... la main avec laquelle, nous saisissons le pardon » ; d'autre part : « Dieu pardonne en sanctifiant ; le pardon et la sanctification ne sont pas deux choses » (*Agenda*, 16 juin 1836). « L'homme est sauvé par Jésus-Christ, mais en tant que Jésus-Christ le sanctifie » (p. 209). « Tout l'Évangile se résume dans la seconde naissance et c'est par cet-

te idée même qu'il épouvante et qu'il repousse. C'est là ce qu'on voudrait retrancher : on en accepte tout, hormis la régénération, c'est-à-dire tout, excepté l'essentiel ; tout, excepté tout » (p. 327). Sur le thème *Catholicisme et Protestantisme* Vinet apporte peu de neuf. Voici une de ses formules : « Le jésuitisme qu'on s'obstine à distinguer du catholicisme et même à lui opposer, n'est que le catholicisme concentré, comme le catholicisme, diraient les chimistes, n'est que le jésuitisme *étendu* » (p. 500). « Le protestantisme est meilleur, il tient toutes les portes ouvertes ; et si des bouffées malsaines entrent de temps en temps, l'air entre toujours » (p. 510). « Le protestantisme, restauration de l'Evangile, a fait succéder au règne d'une Église le règne du Saint-Esprit » (p. 507). Sa notion de la conception catholique de l'Église est bizarre (p. 487). Son ecclésiologie à lui est superficielle (l'Église comme « acte social », cfr p. 489) ; sous ce rapport la pensée protestante d'aujourd'hui est peut-être plus prometteuse. D. T. S.

Jacques Maritain. — La Personne et le Bien commun. (Questions disputées). Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-12, 94 p.

L'élévation des principes, de la pensée et du style de M. Maritain n'est plus à recommander. Ces pages sont le développement des études que l'A. avait déjà présentées dans ses conférences aux États-Unis et à Rome. Il y oppose le personnalisme thomiste au personnalisme à tendance nietzchéenne ou proudhonienne, et au personnalisme qui mène à la dictature ou à l'anarchie. L'importance du travail accompli est trop évidente. Il rétablit la véritable hiérarchie des valeurs en regard de l'humanité si douloureusement déchirée par le matérialisme « ploutocratique » (expression admise par l'A.) et le communisme d'une part, et l'exigence des États totalitaires nationaux, foncièrement païens et l'individualisme bourgeois, basé sur un humanisme anthropocentrique d'autre part. Relevons cette idée : « ces idéologies constituent des hérésies chrétiennes radicales. De là vient que communistes et chrétiens ont mauvaise conscience les uns à l'égard des autres. Nous chrétiens sentons avec anxiété que, dépositaires des paroles de vie éternelle, c'est à nous de tendre la main aux communistes, et de les attirer sur le terrain qui est le nôtre, d'abord et avant toute autre considération, celui de la vérité religieuse et de l'amour rédempteur ».

D. B. S.

P. Placied Tempels, O. F. M. — Bantoe-Filosofie. (Kongo-Overzee Bibliotheek, IV). Anvers, De Sikkel, 1946 ; in-8, VIII-116 p., 65 fr. b.

L'auteur de ce livre, qui a passé de longues années dans les missions du Congo belge chez les Bantous, défend la thèse de l'adaptation à la mentalité des Noirs. Pour être fructueuse, toute évangélisation doit être transposée dans le système des idées propres aux peuplades à évangéliser. Il analyse donc la philosophie des Bantous, mais ne donne pas la transposition des idées religieuses catholiques qui conviendrait à ces peuples. Les

Bantous identifient l'être et la vie (cette conception s'apparente à la monade de Leibnitz) ; ils cherchent un accroissement de vie intellectuelle et morale. En tenant compte de ces prémisses, on distingue chez eux la science expérimentale de la sagesse immuable, la vie extérienre de la vie psychique, le bien du mal, la loi naturelle, divine et les usages locaux. Il faut montrer à ces néophytes que le christianisme précise bien des notions restées vagues chez eux et apporte tout un enrichissement de vie. D. T. B.

Hélène Pétré. — Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la Charité chrétienne. (Spicilegium sacrum lovaniense, 22). Louvain, Éd. du Spicilegium, 1948 ; in-8, 412 p.

Cette étude qui vient se ranger, sous les auspices du P. de Ghellinck, dans le Spicilège de Louvain, rappelle un peu celle que le savant jésuite nous a donnée avec la collaboration de ses confrères il y a vingt-cinq ans sur l'histoire du mot *Sacramentum*. En un quart de siècle pourtant, et spécialement au cours de ces dernières années, les études de philologie sacrée se sont révélées particulièrement fructueuses pour la science théologique, et lui ont frayé une voie nouvelle. Hébraïsants, hellénistes, latinistes utilisant avidement les grandes publications récentes, comme le dictionnaire de Kittel et le Commentaire de Strack-Billerbeck venus eux-mêmes s'ajouter à la concordance de Hatch et Redpath et à d'autres travaux, découvrent avec joie des zones inexplorées de la sémantique. Les études de théologie, de théologie biblique et patristique surtout, en retirent d'importantes richesses, que les découvertes papyrologiques viennent encore renforcer de nouvelles espérances. Le présent volume est une œuvre minutieuse où tout le vocabulaire latin relatif à la charité chrétienne, *diligere, caritas, frater, proximus, beneficientia, humanitas, eleemosyna, misericordia, bona opera, pax, concordia, unanimitas, unitas*, etc.) est éclairé par ses sources profanes, et repéré dans toutes ses nouvelles significations, d'après toutes les ressources de la philologie et de la littérature. Dans la richesse de son message, le christianime « a introduit nombre de termes nouveaux pour désigner des notions nouvelles, et des mots ont pris des sens nouveaux » (MEILLET, *cit.* p. 1). C'est ce phénomène qui est illustré ici pour l'histoire d'un mot. Toute la littérature patristique a été soigneusement mise à profit. Nous nous demandons cependant si les sacramentaires et autres monuments liturgiques n'ont pas été un peu oubliés. Leur étude n'eût fait du reste que confirmer les vues de l'auteur. D. O. R.

P. C. Spicq, O. P. — Saint Paul : Les Épîtres pastorales. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1947 ; in-8, CCVIII-418 p., 900 fr. fr.

Ce bel ouvrage, s'il est taillé sur le modèle des grands commentaires du P. Lagrange, dépasse certainement ceux-ci par la charge — nous dirions presque la surcharge — de l'information. On peut vouloir celle-ci exhaustive : choisir est néanmoins toujours une qualité, même dans les œuvres

les plus scientifiques. Le fait est que rien n'a échappé à la minutieuse investigation de l'A. Tout ce qui pouvait aider à comprendre le texte de loin ou de près, tant dans la littérature profane ancienne que dans les écrits des Pères, des scolastiques et des auteurs modernes, a été au moins cité. L'introduction comprend 208 pages de texte serré. Elle étudie entre autres le caractère des pastorales, la fonction des pasteurs d'après saint Paul, la psychologie de leur auteur et la théologie propre de ces épîtres ; nous abrégeons, car il y a dix chapitres, plus un onzième consacré à la critique textuelle. — La traduction française est fidèle et littérale. Les commentaires très denses, ne laissent souvent émerger que deux ou trois lignes du texte ; 18 excursus viennent le renforcer, autant de monographies, dont voici les titres : 1. Les formules protocolaires des épîtres pastorales ; 2. La bonne conscience et la foi ; 3. L'épiscopat ; 4. L'Église, maison du Dieu vivant ; 5. Le mystère chrétien ; 6. La piété ; 7. Gymnastique et morale ; 8. Les luttes d'un pasteur ; 9. L'apostolat dans la sotériologie paulinienne ; 10. Les vertus épiscopales ; 11. Le catalogue des devoirs individuels ; 12. La théologie du baptême ; 13. Vie chrétienne et beauté ; 14. L'ordination de Timothée ; 15. Le bon dépôt ; 16. *Ἐπίγνωσις ἀληθείας* ; 17. Le catalogue des vices ; 18. Le dernier procès de saint Paul. — Il faut rendre hommage à la très grande érudition de l'A., et à la qualité de son gigantesque travail. Il nous avait donné jadis une histoire de l'exégèse médiévale (Cfr *Irénikon*, XIX, 1946, p. 425-426), d'une très grande richesse d'information. Le présent ouvrage fait preuve d'une connaissance beaucoup plus étendue encore de tout ce qui touche de près ou de loin à l'exégèse.

D. O. R.

Pierre Nautin. — Hippolyte et Josipe. Contribution à l'Histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. (Études et Textes pour l'Histoire du dogme de la Trinité, I). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 132 p., 240 fr. fr.

Cet ouvrage est venu s'abattre dans la littérature théologique comme un pavé dans une mare. On était arrivé, à grand'peine, à une unanimité à peu près générale dans le problème obscur des œuvres et du personnage d'Hippolyte. M. Nautin établit tout d'abord la non-valeur des arguments des spécialistes du problème et conclut à l'existence de deux personnages : Josipe, clerc romain, auteur du canon pascal, de la Chronique, de l'*Elenchus*, et des autres œuvres énumérées sur l'énigmatique statue de la *via Tiburtina*, et Hippolyte, postérieur au premier, qui vécut ailleurs qu'à Rome, auteur des Commentaires sur l'Écriture, du *Syntagma* comportant le fragment contre Noët, le traité sur la Pâque et la *Traditio apostolica*. — Le recenseur de l'École biblique Saint-Étienne à Jérusalem, où M. N. a fait un séjour récent, a noté que, devant l'impitoyable logique des arguments de l'A., « le profane a le droit de se sentir à moitié conquis » (*Rev. bibl.*, 1948, p. 630). Les critiques ont cependant montré en général la plus grande réserve vis-à-vis de cette thèse audacieuse. D. O. R.

A. Decout, S. J. — L'acte de Foi, ses éléments logiques, ses éléments psychologiques. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, 260 p.

Recueil de neuf conférences données par l'A. devant divers auditoires et analysant l'acte de foi, l'objet de la foi, les motifs de crédibilité et la vertu de foi. D. E. L.

D. R. Davies. — Theology and the Atomic Age. Londres, Latimer House, 1947 ; in-12, 78 p.

La bombe atomique, lancée sur Hiroshima, n'a pas seulement détruit une ville, elle a aussi anéanti toute foi dans le progrès de l'humanité, estime l'A. Ainsi se repose l'éternel problème de la destinée humaine que Davies résout en ayant recours aux solutions chrétiennes, vues, il est vrai, à travers des lunettes anglicanes. Nul doute que ces prédications ouvrent le champ à la méditation. On peut néanmoins craindre que certaines réponses que l'A. nous donne ne constituent que des prises de position et engendrent ainsi des durcissements réactionnaires et stériles. D. B. S.

Ch. de Beaucourt et E. Mura des FF. de S. V. de Paul. — Les Degrés du Sacerdoce. I, Ordres mineurs ; II, Ordres sacrés. Paris, Blot, 1947 ; 2 vol. in-12, 262 et 406 p.

En éditant les notes laissées au début du siècle par le P. Ch. de Beaucourt sur la vocation sacerdotale, le P. E. Mura les a complétées, pour donner aux séminaristes un traité complet de l'accession aux divers Ordres et de leur spiritualité. — L'ouvrage dépend étroitement de l'École française, et plus particulièrement du Traité des saints Ordres de M. Olier, abondamment cité, commenté et amplifié au cours de ces pages. — Notons que la documentation est variée, solide, traditionnelle. De plus, à travers ces lignes, c'est une expérience d'apôtre et de formateur de prêtres, que l'on sent. — On regrette toutefois la présentation médiocre de l'ouvrage, son aspect compact et quelque peu rébarbatif, que de multiples divisions 'efforcent d'éclaircir, et surtout les redondances d'un style suranné, qui lasse vite le lecteur d'aujourd'hui. — Citons à titre d'exemple ces lignes sur le culte des saintes Écritures que doit posséder celui qui reçoit le lectorat : « Quels trésors infinis renferme la sainte Écriture, les Pères nous le montrent dans leurs admirables écrits ; c'est à leur école, à la lumière de leurs commentaires que le lecteur l'étudiera, la méditera, cela lui suffira. Dieu ne lui demandera pas s'il a lu les livres humains, mais s'il a lu *son* Livre, le Livre qu'Il a daigné composer lui-même pour l'homme, et surtout pour le prêtre » (I, p. 129). D. E. L.

R. Huf. O. C. R. — Het Boek der Psalmen. Roermond, Romen, 1946 ; in-8, XVI-430 p. p. b 140.

Traduction rythmée du nouveau psautier latin éditée à l'occasion du centenaire de l'Abbaye trappiste de Achel.

Fr. de Saint-Palais d'Aussac. — La réconciliation des hérétiques dans l'Église latine. Contribution à la théol. de l'initiation chrétienne (Études de science rel. II). Paris, Éd. Franciscaines, 1943 ; in-8, XX-194 p.

Le rite de l'imposition des mains lors de la réconciliation des hérétiques n'est pas un rite pénitentiel et il ne peut être identifié avec le sacrement de confirmation. Ce n'est que l'imposition des mains faisant partie de l'initiation. L'imposition des mains est en effet un rite de caractère très général signifiant sans doute collation du don du Saint-Esprit mais non lié à telle forme sacramentelle déterminée. Si les *Actes* nous montrent que c'est par lui que les Apôtres conféraient l'Esprit-Saint aux nouveaux baptisés, on remarque que dans la suite c'est par l'onction du chrème que l'Église voulut produire cet effet. Et ce ne fut que peu à peu qu'elle y adjoignit en Occident, l'imposition des mains. Ce développement liturgique est en relation directe avec le développement théologique de la doctrine sacramentaire : quel est le pouvoir de l'Église sur les rites des sacrements et comment l'a-t-elle exercé ? On le voit, cette étude touche quelques-uns des points les plus intéressants de la théologie des sacrements. Les conclusions de l'A. sont souvent neuves et toujours sources de réflexions profitables. Il nous semble que son étude aurait élargi ses assises — et avec beaucoup de profit — si l'enquête de l'auteur avait porté aussi sur les rites orientaux. Enfin n'y aurait-il pas lieu de se souvenir que l'imposition des mains est partie intégrante de presque tous les sacrements ? H. E. M.

Χρυσόστομος Κωνσταντινίδης. — Ἡ ἑορτὴ τῆς Ὑπαπαντῆς τοῦ Κυρίου. Extrait de *Ὀρθοδοξία*. Stamboul, 1944, 49 p.

Dans cet article, le directeur du Bureau de la Presse du Patriarcat œcuménique donne un bon résumé de l'histoire de la fête de l'Hypapanti d'après les sources bibliques, historiques et liturgiques de l'Orient et de l'Occident.
D. I. D.

J. M. Gagov, O. F. M. Conv. — Theologia Antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari (Saec. X). Rome, Off. libr. cath., 1942 ; in-8, 195 p.

L'œuvre de l'évêque Cosme, le principal adversaire des Bogomiles, est analysée ici en détail après une introduction sur le manuscrit, sur l'auteur et sur la doctrine bogomilienne. Cet ouvrage est une thèse de doctorat de l'Institut Oriental à Rome. D. T. B.

Dom Jacques Froger. — Les Origines de Prime. Biblioth. « Ephemerides Liturgicae », 19. Rome, Ed. liturgiche, 1946 ; in-8, 132 p., 400 fr. fr.

Il est généralement admis que prime aurait été introduite dans le monastère de Bethléem où vécut Cassien et à l'époque de sa jeunesse avant 370.

L'auteur de cette brochure après avoir étudié à nouveau les textes des livres II et III des Institutions de Cassien montre que la *Solemnitas matutina* dont il est ici question, ne peut nullement être prime. D'autres textes alors montrent que prime n'aurait été introduit qu'au VIe siècle. Mais de plus l'auteur de ce livre fait l'histoire de l'opinion qui croit voir dans Cassien le premier témoin de l'existence de prime et il montre que cette opinion est récente. L'évolution des heures aurait, d'après l'auteur, été la suivante : Au début du IVe siècle le cursus comprend Nocturne et Vêpres. Au milieu du IVe siècle apparaissent tierce, sexte, none, complies. Vers 370 les Laudes, au VIe siècle prime. D. T. B.

Mgr Pietro Sfair. — La Messa Siro-Maronita. Cenno storico sui Maroniti. Roma, Segretariato Generale del Ottavario, 1946 ; in-12, 160 p.

Opuscule destiné aux fidèles latins pour suivre la messe maronite et apprendre l'histoire de ce peuple héroïque. D. T. B.

W. G. Orr. — A Sixteenth-Century Indian Mystic : Dadu and his Followers. With a Foreword by Dr. Nicol Macnicol. Londres, Lutterworth, 1947 ; 238 p., 18-.

Dans le contexte des rapports entre Orient et Occident — et cela sous l'angle religieux et historique, en vue d'enrichir le christianisme par des apports d'autres conceptions spirituelles — l'A. expose d'abord sommairement la longue histoire du système « bhakti », c'est-à-dire de l'attitude dévotionnelle hindoue qui se rapproche de plus en plus du monothéisme et même du christianisme. Puis, plus particulièrement, il nous introduit dans le monde mystique de Dadu et de ses disciples, en traduisant les poèmes et les méditations de ce grand sage. Ces textes se rapprochent singulièrement des psaumes de David, mais par leur sincérité et leur charme donnent au lecteur l'impression de quelque chose de neuf et de frais. C'est par le charme de ce beau livre « humaniste » que le chrétien en fera son profit. A.

Manifestation Van Hove-Maere-Lebon. Bruxelles, Ed. universelle, A., 1948 ; in-8, 128 p.

Discours, toasts, liste des souscripteurs se rapportant à la manifestation du 23 juin 1947 pour rendre hommage aux éminents professeurs honorés par le Saint-Siège, Messeigneurs Van Hove, Maere et Lebon.
D. T. B.

P. Th. Schwegler, O. S. B. — Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz. Stans. J. von Matt, 1943 ; in-8, 426 p.

La première moitié du volume nous conduit des origines à la Réforme, la seconde expose tous les efforts des catholiques en Suisse pour réor-

ganiser la hiérarchie et la vie ecclésiastique. En appendice on trouve les listes des Évêques, des nonces, des institutions religieuses et des églises construites dans le style baroque pendant la même période. Cette seconde édition d'un volume paru en 1935 l'emporte sur la première par un exposé plus clair et plus complet. Ce livre sera lu avec beaucoup d'intérêt par les lecteurs suisses, et les lecteurs étrangers y trouveront un bel exemple de fidélité à la foi catholique et de ténacité dans les luttes de religion. D. T. B.

Dr. A. F. N. Lekkerkerker. — Studiën over de Rechtvaardiging bij Augustinus. Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris, 1947 ; in-8, X-147 p.

Augustin n'a pas de doctrine explicite sur la justification, constate l'A., théologien de l'Église réformée néerlandaise. La justification y coïncide avec la sanctification et se distingue du pardon des péchés, qui y joue un rôle non pas central, mais complémentaire. La justification est l'aspect juridique de la sanctification ; puisque celle-ci reste toujours inachevée dans cette vie, Augustin ne tient nul vivant pour justifié. Ce qui fait dire à l'A. que le *doctor gratiae* était loin des *simul justus et peccator* de la Réforme et... de saint Paul (p. 108). Pourquoi ne pas parler de « justification analytique » chez Augustin ? Est-ce que la rénovation et le pardon des péchés ne sont pas intimement corrélatifs dans sa conception de justification ? Très important, nous semble-t-il, est le fait que la doctrine augustinienne est du type « classique » comme Harnack l'a bien constaté (p. 118). Cette étude a le tort de n'en tenir aucunement compte ; ainsi elle n'arrive pas à nous mettre au centre de la conception augustinienne et à faire justice au véritable christianisme qui la caractérise. D. T. S.

Dom David Amand. — L'Ascèse monastique de saint Basile de Césarée. Éditions de Maredsous, 1948 ; in-8, XXVI-364 p.

L'A s'est proposé de mettre l'œuvre ascétique et monastique de l'évêque de Césarée à la portée de tout lecteur désireux de s'édifier à la piété la plus authentique de l'Église grecque. Il existait jusqu'ici des traductions françaises d'ouvrages entiers de saint Basile ou des études scientifiques sur ces ouvrages ; mais tous ces livres étaient peu accesibles à la compréhension de beaucoup de fervents chrétiens. Dom Amand introduit ses lecteurs dans la mentalité orientale, il traduit en français de longs extraits et les classe dans un ordre facile à suivre. La matière était certes très vaste et il a dû se borner aux grands principes de l'ascèse basilienne, mais ceci suffit pour aborder les œuvres complètes. Voici la division de l'ouvrage : Sources de l'ascèse basilienne. Esquisse de cette ascèse. L'idéal monastique : Christianisme intégral, séparation du monde et vie commune. — Pratique de cet idéal : lutte contre le péché, contre la chair et le monde. — Liberté de l'esprit et pratique du renoncement complet. — Le commandement unique : l'amour de Dieu et du prochain. — Importance de la moindre parole d'Écriture pratiquée avec une foi vivante et une charité

ardente. — Vertus secondaires : crainte et confiance de Dieu, pauvreté, obéissance. — Le choix des textes empruntés à toutes les œuvres authentiques, leur agencement destiné à les éclairer mutuellement, leur traduction à la fois rigoureusement exacte et cependant littéraire, tout cela rend la lecture de ce livre attrayante. L'A. a réussi pleinement à faire aimer et goûter le plus grand moraliste grec, que jusqu'ici l'austérité de sa doctrine rendait souvent inabordable. Si on pouvait faire un reproche à cet ouvrage, c'est d'abord que l'A., en se limitant aux grandes lignes de l'ascèse basilienne n'a pu introduire les mille nuances de cette doctrine : les grandes règles contiennent des principes spéculatifs rigides mais les petites règles contiennent des applications d'une extrême souplesse qu'un exposé systématique ne peut rendre. En second lieu l'influence des auteurs païens sur saint Basile, dont l'A. semble faire état, est peut-être moins grande qu'il ne le pense : les ressemblances entre eux et saint Basile peuvent provenir d'une commune influence chrétienne aussi bien que d'une dépendance directe. D. T. B.

D. François Vandenbroucke, O. S. B. — Le moine dans l'Église du Christ. Essai théologique. Louvain, Éditions du Mont-César, 1947 ; in-12, 244 p.

L'A. nous livre dans ce volume le résultat, encore incomplet et programmatique, de ses méditations sur le sens de la vie monastique dans l'Église. Il en voit globalement deux : le monastère-Cité sainte qu'il résume à la p. 22 ; monastère-Cité rédemptrice, aspect qui apparaît plus tard que le premier, au XII[e] siècle seulement, et qui s'est mieux intégré depuis dans les monachismes purement contemplatifs (cistercien, cartusien, carme) que chez les bénédictins noirs. Le fait est bien observé et demanderait à être expliqué non seulement théologiquement mais aussi historiquement. On commence même à se demander si l'on peut parler du Moine dans l'Église d'une façon générique. Souhaitons que ce livre d'intention apologétique porte ses fruits. D. C. L.

P. Methodius Prichodjko von Moskau, O. F. M. Cap. — Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche. Dissertatio ad lauream in fac. Jur. Can. Pont. Univ. Gregorianae. Brixen, Weger, 1947 ; in-8, 296 p.

L'A nous présente sur la paroisse une étude spécialisée d'une très grande importance pour la connaissance du droit canonique de l'Église orthodoxe russe. Après une brève description de l'évolution historique jusqu'en 1917, il entreprend une traduction intégrale du statut paroissial promulgué par le Concile pan-russe de 1917-1918. Le texte est accompagné d'un commentaire qui, renonçant à des visées pratiques, cherche à pénétrer la mentalité ecclésiastique et juridique qui imprègne le document. Nous saluons dans cette dissertation un ouvrage digne d'un canoniste, une thèse qui fait honneur à l'Université Grégorienne, enfin un traité

sur les institutions de l'Église orientale qui parvient malgré tout à ne pas se laisser hypnotiser par les perspectives du C. I. C. latin. Le livre est muni d'une copieuse bibliographie et de tables. D. G. B.

Wilhelm de Vries, S. I. — Sakramententheologie bei den Nestorianern. (Orientalia christiana analecta, 133). Rome, Institut Pontifical Oriental, 1947 ; in-8, 298 p.

Ce livre forme un parallèle à celui publié par le même A. en 1940 sur la théologie sacramentaire des monophysites syriens (cf. *Irénikon, Questions sur l'Église et son unité* 1943, p. 82 s.). Il nous donne un compendium complet et objectif de tout ce qui regarde la doctrine des sacrements chez les Nestoriens ; en même temps il renseigne aussi sur la pratique et les usages dans leur administration qui sont souvent bien particuliers. Vu le fait qu'une doctrine systématique n'a jamais été élaborée chez les Nestoriens l'A. s'est obligé à examiner toutes les sources possibles ; ainsi il a mis largement à profit les sources manuscrites vaticanes. La doctrine sacramentaire des Nestoriens continue celle de l'ancienne Église de Perse et est souvent en opposition avec celle des Melkites et des Jacobites ; d'autre part c'est surtout Théodore de Mopsueste étudié par l'A. dans les *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941) 91-148, qui a influencé les Nestoriens. Parfois les discussions entre les Occidentaux et les Orientaux eurent des répercussions chez eux ; pour l'information du patriarche Michel Cérulaire, le médecin Ibn Butlan écrivit à Constantinople un traité sur l'Eucharistie et spécialement sur la question des azymes. Notons qu'aux pp. 31 et 291 il faut lire Théodore d'*Andida*. D. I. D.

Nils Forsberg. — Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale. Contribution à l'étude de la morphologie du culte. Upsala, Almqvist et Wiksells, 1943 ; in-8, 136 p.

Thèse savante sur l'organisation cérémoniale du culte d'Éleusis, où se remarque une dualité qui prête à de vastes discussions entre spécialistes de l'histoire des religions. D'ailleurs, l'organisation bipartite des Mystères d'Éleusis n'est pas un phénomène unique dans le monde antique. Ainsi, à Rome, le culte d'Hercule, et les *Lupercalia*, avaient une dualité d'organisation analogue. Les Mystères de Mithra et même le culte chrétien primitif, avec l'Épiscopat et le Diaconat, offrent des variations du même mécanisme rituel à deux sections. D'où vient cette dualité ? C'est la question à laquelle l'auteur essaie de répondre, en cette thèse présentée à l'Université d'Upsal, en 1943. Les hypothèses sont variées, et les opinions des savants divergentes. D'après les uns, cette dualité serait le résultat d'une *communicatio sacrorum* par laquelle une famille, admise en second lieu dans la communauté du culte, occupe une position subalterne par rapport à la famille qui possédait le culte à l'origine. Mais il semble bien qu'on est amené à se demander si cette dualité ne dépend

pas d'autres facteurs. L'auteur, d'une vaste érudition, apporte sa contribution à ce problème très spécial. P. H.

A. Raes, S. I. — Introductio in liturgiam orientalem. Rome, Pont. Inst. Stud. Orient., 1947 ; in-8, 288 p.

L'A. veut que son ouvrage ne soit pas un manuel mais une introduction qui n'a nullement la prétention d'avoir tout dit. N'empêche que les questions envisagées sont considérées avec toute l'ampleur requise pour donner une idée bien complète des différents rites orientaux tant dans leur développement historique que dans les disciplines actuelles catholiques et dissidentes. Après avoir exposé les divisons des différents rites, l'A. décrit les locaux cultuels, les offices du sacrifice eucharistique, les rites d'initiation, du mariage, des Vêpres. L'ouvrage se termine par une étude des langues liturgiques — où le P. Raes fait ressortir que l'emploi de telle ou telle langue vivante ne dépend nulle part de l'initiative de chaque célébrant particulier — et par la description des vêtements liturgiques. Un appendice en français sur le chant liturgique dans le rite byzantin. Il y a un *Index nominum* et même une *Tabula Materiarum (!)* que les lecteurs traduiront sans difficulté *Index rerum*. D. G. B.

P. Severianus Salaville, A. A. — Christus in Orientalium pietate. Biblioth. « Ephemerides Liturgicae », 20 Rome, Ed. liturgiche ; in-8, 108 p., 150 L.

La piété orientale est parfois présentée comme s'adressant moins au Christ homme qu'au Christ Dieu et par là on oppose cette piété à la piété occidentale qui aurait développé la piété à l'humanité du Christ. Le P. Salaville recueille les textes dans les Liturgies orientales, dans les livres d'office byzantins et chez les commentateurs des livres liturgiques byzantins, nestoriens et monophysites. Ce florilège prouve assez clairement que depuis les temps les plus reculés les chrétiens d'Orient honoraient l'humanité du Christ avec une tendre dévotion. — Ni date ni imprimatur ne figurent sur le fascicule. D. T. B.

Chanoine Rodolphe Hoornaert. — Le Bréviaire, prière de tous. Bruges, Beyaert, 2e éd., 1937 ; in-12, 142 p.

Cet opuscule, après bien d'autres dégage les motifs essentiels qui doivent attacher le chrétien à la prière officielle de l'Église. A son plaidoyer clair et convainquant pour un renouveau de la récitation de l'Office divin parmi les fidèles, l'A., joint conseils pratiques, schémas et tableaux pour faciliter aux plus inexpérimentés les premiers contacts avec le bréviaire. D. E. L.

D. Aemiliana Loehr, O. S. B. — L'année du Seigneur. Le Mystère

du Christ au cours de l'année liturgique. (Coll. « Renaissance et Tradition »). Bruges, Beyaert, 1946 ; 2 vol. in-8, 464 et 400, p., 235 fr. b.

Les « années liturgiques » ne chôment pas. Depuis que le Card. Schuster nous a donné son *Liber Sacramentorum*, le chan. Pius Parsch avait fait paraître son ouvrage célèbre, qui a été traduit en beaucoup de langues. Il n'est pas jusqu'aux éditeurs de dom Marmion qui n'aient donné eux aussi des « Pages de vie en marge du missel ». Au moment où reparaît en une nouvelle édition refondue et abrégée l'ancêtre de toutes ces œuvres, l'*Année liturgique* de dom Guéranger (Tournai, Desclée et C[ie]), il semblerait presque contre-indiqué de faire encore l'article en faveur de travaux similaires. Et pourtant, ces deux volumes de la moniale d'Herstelle, sont tout à fait remarquables, et doivent être signalés en raison de leur valeur. Le grand disciple du regretté dom Casel a mis à profit l'enseignement de son maître. L'introduction que celui-ci a faite explique l'angle sous lequel tout est considéré dans ce livre. « *Anulo suo subarrhavit me Dominus* » : L'Eglise, épouse, a reçu du Seigneur cet anneau, cette couronne qu'est le *circulus*, le cycle liturgique, où tous les mystères sont amoureusement sertis comme autant de pierres précieuses. Le mouvement par lequel le Verbe est sorti du Père est le premier anneau, l'anneau fondamental que l'Église a hérité de son divin Époux. Et c'en est la réplique figurative, appliquée à chacune de nos âmes, qui constitue l'année liturgique. Cette introduction de dom Casel avait été très remarquée déjà lors de la parution de l'édition allemande. Elle est maintenant, ainsi que l'ouvrage tout entier qu'elle présente, entre les mains du lecteur français, qui a pu être initié déjà aux travaux de dom Casel, et pourra en faire tout son profit. Cette année liturgique se limite strictement au temporal. D. O. R.

A Manual of Prayers and Services for the use of Romanian American Catholics of Byzantine Rite. — Manual de Rugaciuni si Slujbe pentru folosul Românilor Americani, Catolici de Rit Bizantin. Cleveland, Romanian Catholic Publishing C° 1946 ; in-32, xii-694 p.

Ce petit manuel de format très pratique est imprimé d'un bout à l'autre en roumain et en anglais. Il faut louer l'activité et l'initiative des zélés ecclésiastiques anonymes auxquels nous le devons et nous ne doutons pas que le livre trouve un grand nombre d'usagers. Nous espérons que les éditeurs voudront bien nous permettre quelques critiques et quelques suggestions. Nous ne comprenons pas pourquoi on est allé chercher dans les prières approuvées par le III[e] Concile plénier de Baltimore des formes pour des chrétiens de rite byzantin. L'esprit est tout différent et il nous semble que la piété orientale ne manque pas de textes de prières susceptibles d'être employés tels quels ou adaptés aux besoins de nos jours. S'il faut absolument faire le Chemin de Croix — est-ce bien nécessaire ? — pourquoi ne pas chanter quelques-uns des beaux tropaires du Vendredi et du Samedi saints plutôt que le *Stabat Mater* qui n'a pas l'exclusivité en ce domaine ?

A une ou deux exceptions près *tout* ce qui n'est pas « *Services* » est puisé à des sources occidentales post-tridentines, ce qui nous semble presque une trahison des pères et des traditions propres qu'on a l'obligation grave de perpétuer dans l'Église, même au XXe siècle. — Nous nous demandons pourquoi le *Hail Mary* est donné en anglais dans sa forme latine. Nous suggérions qu'on écrive de façon plus uniforme les noms des saints au calendrier, de préférence dans l'orthographe latine généralement reçue (et de toute façon pas *Achindynus*, 2 nov. ; ni *Anasthasia*, 29 oct., par exemple). — Dans la liturgie nous avons remarqué pas mal de contre-sens : p. 217, *for the union of them all*, lisez : *for the union of all men* ; p. 231 et 239, *Wisdom, O believers*, lisez : *Wisdom, stand upright* ; p. 233, *As many as have been baptized*, lisez : *All ye who have been baptized* ; p. 245 et 247, remplacez chaque fois : *You who are called*, par : *Ye catechumens*, etc. — Une référence au texte grec original aurait évité beaucoup de ces bévues. Plus un livre est utile, plus il doit être bien fait. Souhaitons qu'une seconde édition nous donne un livre de prières tout à fait à la page, très pratique, très facilement maniable, mais en même temps rigoureusement exact, authentiquement catholique *et* oriental, parfaitement adapté aux besoins américains, mais en tout fidèle à la saine tradition de l'Église orientale.

D. G. BAINBRIDGE.

P. M. Blondeel. — Les ordinations chez les Melkites. Harissa, Imprimerie Saint-Paul, 1946 ; in-8, 60 p.

Excellent manuel des ordinations selon le rite byzantin. Tous les textes sont reproduits en grec, en français et en arabe. Ils sont encadrés d'excellents commentaires liturgiques et suivis de pieuses exhortations aux ordinands. Celles-ci sont enrichies de longues citations des Pères grecs et des commentateurs de la liturgie. Nos félicitations aux dévoués professeurs du séminaire de Sainte-Anne pour ce travail, le premier, croyons-nous, en son genre.

H. E.

Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, O. F. M. — L'Islam et nous. Aperçus et suggestions. (L'Église et le monde. I). Bruges, Abbaye de Saint-André et Paris, Édit. du Cerf, 1947 ; in-8, 60 p.

Témoignage d'un musulman authentique converti sur l'Islam. Que pense-t-il du monde, de Dieu, du christianisme ? Quels sont les courants idéologiques ou théologiques qui aujourd'hui se disputent l'Islam ? Ces pages sont extrêmement suggestives. Tous ceux qui, à un titre quelconque, s'intéressent au problème que l'Islam pose à la conscience chrétienne devraient les méditer. On entreverra, à leur lecture, ce qui rend si difficile la pénétration chrétienne en terre musulmane, et aussi les grandeurs et les déficiences de cette « révélation » qui est acceptée par une si large portion de l'humanité.

H. E.

Régis Blachère. — Introduction au Coran. (Islam d'hier et d'aujourd'hui. III). Paris, Maisonneuve, 1947; in-12, LIX-274 p.

Cet ouvrage, dans une première partie, étudie la constitution de la Vulgate du texte du Coran ; dans la seconde il en fait la description ; la troisième est consacrée aux critiques soulevées par le texte reçu ; la quatrième expose les ressources fournies à l'exégèse par certaines « sciences coraniques ». Il y a là un exposé complet et approfondi de ce qu'il faut savoir pour aborder avec intelligence la lecture de ce livre mystérieux. C'est aussi une justification de l'essai tenté par l'auteur d'une redistribution des Sourates du Coran qui, « sans prétendre suivre l'introuvable chronologie, cadre dans ses lignes générales avec la prédication de Mahomet et ce que nous savons d'autres expériences religieuses de même nature ». Ce livre s'impose à tous les islamisants et a fait réaliser à leur science des progrès indéniables. H. E.

J. Sweetman Windrow. — Islam and Christian Theology. (Lutterworth Library, vol. XIX et XX). Londres, Lutterworth Press, 1945-1947 ; 2 vol. in-8, XIV-216 et 286 p.

« C'est dans l'espoir que l'Évangile puisse devenir la puissance de Dieu pour le salut de l'Islam que ce livre a été écrit » (Préface). — Cette étude comprendra quatre volumes. Les deux présents en forment la première partie où sont étudiées historiquement (jusqu'au déclin de la prépondérance chrétienne en Proche-Orient) les relations compliquées entre la doctrine de l'Islam et la théologie chrétienne ainsi que les influences communes de la philosophie. Le T. III poursuivra ces inquisitions pour le moyen âge tandis que le quatrième volume contiendra une étude critique et constructive sur *La Parole de Dieu au Mahométan*. Cette recherche patiente et judicieuse d'un « langage commun » (non pas d'un commun dénominateur doctrinal !) a certainement pour notre époque son importance. L'auteur semble être très bien outillé pour mener cette tâche délicate à quelques résultats satisfaisants. Aussi sommes-nous désireux de connaître son propre jugement final sur ces résultats, une fois qu'il les confrontera plus directement avec la Parole révélée. D. T. S.

Gustave E. von Grunebaum. — Medieval Islam. Chicago, University Press, 1946 ; in-8, VI-366 p.

Le moyen âge musulman dans sa structure interne et dans ses relations avec les deux autres grandes puissances d'alors, les chrétientés byzantine et latine, tel est le sujet que l'A. étudie ici avec compétence. L'Islam y apparaît dans toute son originalité propre, c'est-à-dire dans son étonnante capacité de s'assimiler des inspirations étrangères de toutes sortes. Comme facteur culturel, l'Islam se montre peu conquérant et peu animateur. Aussi, son influence sur le christianisme médiéval, tant latin que grec, est plus extensive que profonde, bien qu'« il n'y ait presque pas un seul

domaine de l'expérience humaine où l'Islam n'ait pas enrichi la tradition occidentale » (p. 342). D. T. S.

Margaret Smith. — Al-Ghâzalî, the Mystic. Londres, Lazac, 1947 ; in-8, 247 p.

Docte étude sur la personne et la doctrine spirituelle du grand mystique musulman (1058-1111). L'A. n'omet pas de signaler son influence sur la pensée des auteurs chrétiens médiévaux. Peut-être que le spiritualisme arabe, avec sa profonde mésestime du corps (cfr. p. ex. p. 15) n'a pas toujours fait sous ce rapport le bien que notre auteur voudrait lui attribuer.
D. T. S.

H. A. R. Gibb. — Modern Trends in Islam. Chicago, University Press, 1947 ; in-8, XIII-142 p.

L'actualité du sujet de cette étude sur les tendances modernes dans le monde musulman, a obligé l'auteur à se fonder avant tout sur ses propres expériences et observations, tout autre matériel de documentation faisant défaut. Son livre montre bien les différentes tensions religieuses dans l'Islam contemporain, en les mettant sur le fond du dépôt historique commun de la culture islamite. L'idéal humaniste de l'Occident tente l'Islam d'aujourd'hui. Mais comment se l'assimiler sans son rationalisme et son sécularisme ? Voilà la tâche devant laquelle le « mouvement moderniste » musulman se trouve placé, et que M. Gibb nous dépeint de main de maître.
D. T. S.

J. S. Creaghan, S. J., et A. E. Raubitschek. — Early Christian Epitaphs from Athens. Woodstock, Theological Studies, 1947 ; in-4, 54 p., 10 pl.

Quel mélancolique destin que celui d'Athènes chrétienne ! Après avoir eu un rayonnement comme peut-être aucune autre ville n'en a connu, la patrie de Périclès déclina au point qu'un de ses évêques, au XIIe siècle, affirmait qu'il ne savait plus parler correctement grec, parce qu'il avait vécu à Athènes. Le très bel ouvrage sur les inscriptions funéraires chrétiennes d'Athènes lève un peu le voile qui cache le passé chrétien de cette prestigieuse capitale. En effet les auteurs du présent travail ne se sont pas contentés de reproduire quelques-unes de ces inscriptions. Dans les pages préliminaires, ils tirent de ces textes laconiques tous les renseignements possibles sur la vie religieuse à Athènes ; puis ils exposent l'évolution de ces formules, de la forme des lettres et de la prononciation. Quelques-unes de ces inscriptions, dont plusieurs sont inédites, sont analysées minutieusement. L'ouvrage se termine par une table de concordances avec d'autres publications analogues et par un index des noms propres. Ouvrage aussi sérieux et instructif qu'élégant. D. B.-Ch. M.

Archives de l'Athos, publiées sous la direction de **Gabriel Millet.**
I. Actes de Lavra. Édition diplomatique et critique par Germaine Rouillard et Paul Collomp d'après les descriptions, photographies et copies de Gabriel Millet et Spyridon de Lavra. Tome I (897-1187) avec un album de 30 planches. Paris, Lathielleux, 1937 ; in-8, XXX-249 p.
II. Actes de Kutlumus. Édition diplomatique par Paul Lemerle, avec un album de 32 planches. Ibid. 1945 ; in-4, VI-305 p.

Franz Dölger. — Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Münchner Verlag, 1948. Textband : in-4, 363 p. Tafelband : 128 pl. DM. 150.

Une série de documents intitulée *Actes de l'Athos* a été publiée dans le *Vizantijskij Vremennik* à partir de 1903. La première guerre mondiale en arrêta la publication. Grâce à de nombreux concours une nouvelle série *Archives de l'Athos* voit maintenant le jour ; nous en présentons ici les deux premiers tomes parus. Les soins extrêmes que les éditeurs ont pris soit pour l'édition elle-même, soit pour l'arrangement des *Indices* alphabétiqnes est au-dessus de tout éloge. Les deux systèmes des *Indices* : 1. particulier, d'après les matières (appliqué pour Lavra), et 2. général (pour Kutlumus), ont chacun leurs avantages quoique les personnes pressées préféreront le second. L'importance de Lavra ressort du nombre considérable des chrysobulles, surtout d'Alexis I Comnène, son grand bienfaiteur. Les archives de Lavra contiennent aussi des actes de quelques monastères désertés par leurs premiers occupants et incorporés plus tard à la Grande Laure de Saint-Athanase. C'est le cas pour le monastère athonite bénédictin des Amalfitains dont les restes furent cédés à Lavra en 1287. La signature latine du moine Jean d'Amalfi dans une charte originale encore conservée de 991 (n. 10) a été effacée en partie. En 1018/9 (?) on procède à la délimitation des terrains entre Lavra, Karakallou et le monastère des Amalfitains ; ces derniers avaient dépassé les limites des deux côtés (n. 21). En 1017 (?) le moine Jean procède avec le Protos Nicéphore, avec les moines ibères Euthyme et Georges et avec d'autres à la fixation des limites d'un autre terrain (n. 19). Le n. 35 de 1081 relate l'accord entre les moines du Kosmidion de Byzance et l'higoumène Benoît du monastère impérial des Amalfitains au sujet d'une terre vendue par les moines du Kosmidion, et la même année (?) Alexis I Comnène leur confirme la possession de certaines terres. On y mentionne aussi une *chrysoboullos prostaxis* de Nicéphore Botaniate pour les Amalfitains. (n. 36). Enfin son higoumène *Βήτων* signe un acte du conseil de 1108 (?), n. 52. En tout nous avons ici 58 pièces.

L'édition des 80 actes de Kutlumus est établie entièrement d'après les originaux photographiés par M. Millet en 1919. Ils vont de 1012 à 1858. En appendice nous y trouvons un faux chrysobulle, des chartes des souverains serbes, un document slavo-roumain, trois firmans, les inscriptions du monastère, puis un commentaire de M. Millet sur les notices qui se trou-

vent sur les actes. Préalablement M. Lemerle retrace l'histoire des monastères de Kutlumus et d'Alôpou qui lui fut uni en 1428. Kutlumus fut fondé au début du XIIe siècle par un des descendants de Kutlumus I, fondateur de dynastie seldjoukide ; d'où son nom turc. C'est la figure très entreprenante de l'higoumène Chariton (1362-vers 1381) qui cumulait pendant quelque temps, les fonctions de protos de l'Athos et de métropolite d'Oungrovalachie, qui a assuré une grande prospérité à son monastère. Son régime, son statut et la nationalité de ses moines semblent avoir plusieurs fois changé. Kutlumus fut appelé aussi *Monastère du voévode* à cause des nombreux bienfaits des voévodes valaques qui y introduisirent leurs moines « des montagnards pas habitués à la tempérance et à la prosochè monastiques » ; pour eux Chariton dut mesurer la rigueur cénobitique ; le voévode Jean Vladislav et lui prennent un arrangement commun pour faire vivre en paix, sous le même toit, Grecs et Valaques. Dans le premier album ce sont les chrysobullès qui prédominent, dans le second les actes des protoi de l'Athos et des patriarches.

Le volume de M. le Professeur Dölger comporte, avec reproduction photographique complète, mais malheureusement souvent peu claire, 115 chartes et 50 sceaux, presque tous inédits. Il les a pourvus d'un commentaire approfondi au point de vue paléographique, diplomatique, linguistique et descriptif. L'édition veut servir à la fois à un but scientifique et didactique. Ce volume fait suite au beau livre *Mönchsland Athos*, Munich, 1943, résultat également de la mission conduite sous sa présidence à la Sainte Montagne en 1941 sous l'occupation allemande. Cette mission disposa, comme on le sait, de grandes facilités accordées rarement jusqu'ici par les Athonites. Pour l'édition, M. Dölger s'est placé au point de vue diplomatique : les chartes sont classées et traitées d'après leurs espèces : chrysoboulla, sigillia, prostagmata ; chartes des despotes ; des sebastocrators ; copies des chartes impériales ; falsifications et imitations ; chartes des employés ; chartes ecclésiastiques et privées ; sceaux des chartes ; chartes grecques des seigneurs serbes. Chaque groupe est précédé d'une introduction systématique où l'A. étudie surtout le côté diplomatique et la signification de leur contenu. Le tout représente une somme de travail de pionnier commencé déjà depuis longtemps. Il fait bien ressortir la grande utilité des chartes athonites pour la connaissance de toutes les branches de l'histoire byzantine, spécialement pour l'histoire de l'économie, de la philologie et de la paléographie. Elles attestent très tôt la lutte entre les nationalités diverses tant sur l'Athos que dans les districts environnants, et des traces très précoces de la *dimotiki* dans la langue. Les chartes embrassent la période du Xe au XIXe siècle et tous les grands monastères y sont représentés. On doit regretter que les circonstances d'après-guerre aient empêché M. Dölger de prendre connaissance de certains travaux publiés à l'étranger ; comme du volume de M. Lemerle ; les numéros 25, 82, 84, 85 et 95 indiqués comme inédits se trouvent dans les chartes de Kutlumus. On ne peut que renforcer la remarque sur la langue de la charte

du patriarche Philothée de février 1367 pour Lavra 83 ; elle est du plus pur style philothéen celui où il imite son ancien patron et maître, le rhéteur et atticiste Thomas (moine comme Théodoulos) Magistros ; dans une partie de ses œuvres il écrit d'une façon bien plus simple, sans toutefois pouvoir renoncer aux petits artifices. Cette pièce se trouve déjà chez Porphyre Uspenskij, *Vostok Christianskij. Afon.* III[e] partie : *Afon monašeskij.* Section II (sous la rédaction de P. A. Syrku, Saint-Pétersbourg 1892), p. 164. C'est sans doute par distraction que M. Dölger attribue le droit (p. 230) de consacrer le patriarche de la Nouvelle Rome au métropolite de Césarée de Cappadoce. Ce privilège à toujours été celui du métropolite d'Héraclée de Thrace (cf. P. G. 137, 321-4 ; 157, 120A). Comme tel Philothée avait, en mai 1350, consacré le patriarche Calliste, ancien moine d'Iviron. C'était un vestige du temps où l'exarque de la *dioikesis* de Thrace était le supérieur immédiat de l'évêque de Byzance. Comme tel il portait le titre *πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων* déjà en juin 1351 (P. G. 151, 761B). Philothée lui-même avait été auparavant moine de Vatopédi et ensuite higoumène de Lavra. L'expression *Domkapitel* (p. 152) pour le clergé de la cathédrale de Saloniki a une saveur un peu trop occidentale. Remarquons parmi les pièces importantes la charte de donation de saint Athanase, le fondateur de Lavra, de décembre 984, pour saint Jean l'Ibère, le fondateur d'Iviron. Elle porte la signature de beaucoup de moines de Lavra et aussi celle (en latin) des moines Jean et Arsène. Ceci constitue le témoignage le plus ancien de la présence des amalfitains à l'Athos. Tout ceci ne fait que confirmer l'existence des relations intimes qui existaient entre saint Athanase, les Bénédictins et les fondateurs d'Iviron, telles que les raconte Georges l'Hagiorite dans la biographie de ces derniers (cfr. O. ROUSSEAU, *L'ancien monastère bénédictin du Mont-Athos*, Revue liturgique et monastique 14 (1929) 530-547).

Finalement un regret : les *Register* ne comprennent que les noms des personnes, des lieux et des choses les plus importantes ; ainsi M. Dölger rompt la tradition pour la publication des Actes de l'Athos. C'est surtout dommage pour l'histoire de la prosopographie byzantine et athonite.

D. I. DOENS.

Bulletin analytique de bibliographie hellénique. (Collection de l'Institut français d'Athènes), 1945, I ; 1946, I, II-III ; 1947, I et II. Athènes, Institut français, 1947-48 ; 4 fasc. in-8, 74, 62, 62-112-54, 166 p.

Nous sommes heureux de saluer cette excellente collection, dont la publication a commencé en 1947, mais qui est destinée à nous donner une bibliographie aussi complète que possible de tous les ouvrages en grec moderne, originaux et traduits, parus depuis 1940. Les noms d'auteurs, ainsi que les titres, groupés d'après la matière littéraire, sont signalés en français et en grec et chaque ouvrage est accompagné d'une très brève notice bibliographique analytique. Instrument de travail indispensable pour qui s'intéresse à la vie intellectuelle en Grèce. D. G. B.

Sirarpie Der Nersessian. — Armenia and the Byzantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization. Preface by Henri Grégoire. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2e éd. 1947 ; in-8, XXI-148 p. ; XXXII pl.

Mlle Der Nersessian, auteur de *L'Illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*, nous présente ici cinq conférences prononcées en 1942 (en français), sur l'invitation de M. le professeur Henri Grégoire, à la Pierpont Morgan Library de New-York pour l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves. Elles ne s'adressent pas seulement aux spécialistes, mais veulent donner un aperçu général de l'art et la civilisation arméniens, de cette nation qui d'après M. Grégoire, mérite vraiment et pleinement le nom de fille aînée de l'Église. Les échanges religieux et culturels ont été très fréquents entre Byzance et l'Arménie ; l'Empire lui dut souvent un dynamisme régénérateur. Recevant elle-même ses inspirations de l'Occident et de l'Orient, l'Arménie élabora dans la sculpture, l'architecture et la peinture, de nouveaux types et méthodes qui exercèrent souvent une influence considérable chez les autres chrétiens. Elle adopta les thèmes classiques et chrétiens de Byzance, mais y introduisit des motifs et des techniques orientaux. La chrétienté arménienne avait connu, longtemps avant l'Église byzantine, une crise iconoclaste ; à cette occasion ses docteurs avaient composé, pour combattre l'hérésie, une panoplie dogmatique dont plusieurs pièces paraissent originales. Dans les controverses religieuses avec les Byzantins à propos du dyophysisme on montra des deux côtés, à partir du XIIe siècle, surtout sous Narsès-le-Gracieux, une attitude plus conciliatrice et on y remarque de véritables essais de compréhension mutuelle. D. I. D.

Sirarpie der Nersessian. — Armenia and the Byzantine Empire. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1947 ; in-8, XVI-148 p. Nombreuses illustrations hors texte, 3 dl.

Cet ouvrage contient une courte mais substantielle esquisse de l'évolution de l'art arménien. Il insiste sur l'insuffisance des éléments d'appréciation, provenant de ce que le travail des fouilles n'a pas encore été conduit systématiquement en Arménie. Dans l'architecture, la sculpture, la peinture, l'Arménie est tributaire des peuples plus cultivés qui furent ses voisins durant le moyen âge, c'est-à-dire de Byzance avant tout, des Perses et des Syriens. Les Arméniens ont suivi leurs modèles tout en créant des types parfois un peu nouveaux plus conformes à leur propre tempérament. D. T. B.

E. Dawes et N. H. Baynes. — Three Byzantine Saints. Oxford, Blackwell, 1948 ; in-8, XIV-275 p. 21/-

Traduction anglaise de trois vies de saints byzantins : Daniel le Sty-

lite, Théodore de Sykéon et Jean l'Aumônier. La traduction est précédée d'une introduction et suivie de notes qui en facilitent la compréhension. Comme l'A. le fait remarquer, rien ne décrit si bien les mœurs d'une société que les vies de ses saints consignées par des contemporains dans toute leur naïveté. D. T. B.

I. Schneider et P. Fedorov. — La Technique de l'Iconographie. Paris, Société Ikona, s. d. ; in-8, 60 p.

Les auteurs ont recueilli les données les plus anciennes concernant la peinture des icones et les ont consignées ici en expliquant avec tous les développements nécessaires et le plus grand soin un art pratiqué depuis ses origines suivant des prescriptions nombreuses et minutieuses tant pour l'artiste que pour les matériaux employés et les méthodes de peinture des icones. D. T. B.

Addleshaw et Etchells. — The Architectural Setting of Anglican Worship. Londres, Faber et Faber, s. d ; in-8, 288 pp., XII ppl. et 57 plans dans le texte.

Après la Réforme en Angleterre, l'aménagement intérieur des édifices religieux subit des modifications; en effet, la nouvelle liturgie de l'anglicanisme se présentait tout autrement que celle des siècles antérieurs. L'A. fait ici l'histoire de ces transformations matérielles du lieu et du mobilier cultuel ; à ce titre, son ouvrage renseignera quiconque veut étudier la liturgie anglicane et son histoire. Notons que l'A. ne considère pas du tout les églises et la liturgie ritualistes qui, tout en demeurant anglicanes, se sont rapprochées de la liturgie romaine. Des plans et des illustrations illustrent le texte, avec grande utilité surtout pour les non-anglicans. D. T. B.

Chittenden et Seltman. — Greek Art. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 72 p. et 128 ppl. h-t.

Une exposition d'art grec réunit en 1946 à la Royal Academy, Burlington House à Londres, des œuvres d'art couvrant toute l'histoire de l'Art en Grèce. En effet, se trouvaient rassemblées là des œuvres remontant à trois mille ans avant J.-C. ; et tout l'intervalle, jusqu'à nos jours, était rempli par des centaines d'œuvres d'art. Ces pièces provenaient de collections privées ou étaient répandues dans de nombreux musées d'Angleterre ; une seule venait de Sydney. Cette exposition, bien que composée uniquement d'après la source anglaise, pouvait donner une idée d'ensemble de l'art grec, architecture non comprise ; et ce volume, qui pourrait illustrer une histoire de l'art grec, fera connaître les richesses anglaises. L'art chrétien est ici fort bien représenté par des ivoires et des icones. Un catalogue de valeur, avec de savantes introductions. D. Th. Bt.

C. Stewart. — Byzantine Legacy. Londres, Allen et Unwin, 1947 ; in-4, 202 pp ; nombreuses ill. h-t., front. en couleur, plans et cartes.

Lorsqu'on a eu le privilège de visiter la plupart des lieux et monuments que l'auteur décrit dans ce récit de voyage, on ressent les joies des beaux souvenirs et surtout l'on peut apporter le témoignage de la satisfaction : cet ouvrage, écrit par un homme de science, n'a pas l'aridité d'un ouvrage scientifique. L'A., en décrivant ses impressions, en notant quelques incidents et en peignant l'atmosphère des lieux et le caractère des personnes, permet au lecteur-non-voyageur de visiter ces lieux, de connaître leurs monuments, d'admirer les œuvres d'art comme s'il faisait lui-même le voyage. Les notations historiques et artistiques sont abondantes et apprendront beaucoup sur l'histoire, les mœurs religieuses et l'art de ces régions byzantines. D'admirables photographies et des dessins de l'A. achèvent la joie que donne ce livre. Ceux qui ont visité l'Orient byzantin voudront posséder cet ouvrage ; les autres doivent le lire. D. Th. Bt.

O. Pächt. — The Master of Mary of Burgundy. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 72 pp., 4 ppl., en coul., 48 ppl.

Le Maître de Marie de Bourgogne était un enlumineur. Avec raison, l'A. de cette monographie veut faire connaître ses œuvres, son talent : le public connaît les primitifs, flamands et autres ; il ignore bien des richesses contenues dans les manuscrits enluminés. Deux artistes sont connus dans ce genre : Jean Fouquet et l'anonyme connu sous le nom du Maître de Marie de Bourgogne. Ses premières œuvres datent des années 1475-77 : elles sont en grisaille, manière qui disparaît après 1480. Dans ce genre le M. de M. de B. semble influencé par l'École gantoise et H. van der Goes. L'A. prétend que cet artiste est le fondateur de l'école des miniaturistes de Gand et Bruges. Vers 1480, il introduit une nouveauté dans l'enluminure : la troisième dimension, la profondeur et la perspective, et cela jusque dans l'encadrement. Qui était cet artiste ? On a pensé à Alexandre Bening, qui fut admis dans la Gilde des peintres gantois en 1469. De nouvelles preuves sont nécessaires pour retenir ce nom. Cette étude est des mieux présentées, tant dans le texte que par les illustrations ; elle révélera au grand publie des œuvres d'art inconnues de lui. D. Th. Bt.

Late Egyptian and Coptic Art. An Introduction to the Collection of the Brooklyn Museum. Brooklyn, Institute of Arts and Sciences, 1943 ; in-4, 27 p., 54 pl.

Ce volume est le catalogue d'une exposition d'art égyptien et copte, organisée en 1943 au Musée de Brooklyn. Celui-ci avait commencé, dès 1898, à rassembler des pièces provenant d'Égypte. John D. Cooney a écrit l'introduction et les notes explicatives de chaque pièce, qui sont toutes reproduites en de grandes et belles planches. Il ne s'agit pas d'une antho-

logie exhaustive d'art copte ; cependant les historiens de l'Art seront heureux de posséder cet ensemble d'objets, qui rappelleront à certains les belles heures passées au Musée d'Alexandrie. D. Th. Bt.

D. Talbot Rice. — The Byzantine Element in late Saxon Art. Londres, New-York, Oxford University Press, 1947 ; in-8, 20 pp.

En quelque pages, l'A. analyse de nombreuses pièces de sculpture qui se trouvent en Angleterre et recherche les influences byzantines qu'elles révèlent par leur style, leur manière, mises en regard d'autres œuvres byzantines. C'est par les Ottoniens que cette influence aurait surtout pénétré en Angleterre. Les deux premières pages de cet exposé sont un modèle de clarté pour définir les grands caractères des diverses tendances orientales. L'A. eut pu expliquer la seconde Crucifixion de Langford (p. 14) par le *Volto Santo* de Lucques. D. Th. Bt.

Cyril G. E. Bunt. — Russian Art, from Scyths to Soviets. Londres et New-York, The Studio, 1946 ; 272 p., nombreuses phototypies.

Comme le dit le titre, il s'agit ici d'un aperçu général sur l'Art russe, à toutes les époques, depuis les Scythes jusqu'à l'heure actuelle. Avec raison l'A. dit que, malgré les révolutions politiques ou sociales, l'âme du peuple ne change pas si aisément et que pour comprendre l'état actuel d'un peuple il faut étudier son passé. Quelques chapitres préliminaires rappellent l'histoire de Russie et servent déjà à signaler les œuvres d'art. Ensuite, l'A. examine chacune des branches de l'art, d'abord de la Russie d'avant 1917, puis de la Russie soviétique. Il ne s'agit pas ici d'autre chose que d'un rapide examen, sans discussion ni grands détails. La plupart des lecteurs, déjà familiarisés avec l'art russe religieux, trouveront plus de neuf dans la lecture et les photos d'art soviétique. De celui-ci il faut dire, qu'en architecture, il fut d'abord utilitaire, puis cubiste, enfin inspiré du classique, mais modernisé. En peinture, c'est le « réalisme socialiste », comme en littérature, qui doit conduire les artistes. La sculpure soviétique est souvent plus impressionniste. Comme le dit l'A., le réalisme socialiste peut n'être aussi qu'une phase, pour un temps. D. Th. Bt.

Basil Gray. — Rajput Painting. (Coll. The Faber Gallery of Oriental art). Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-4, 24 p., 10 pl.

J. V. S. Wilkinson. — Mughal Painting. Ibid., in-4, 24 p., 10 pl.

Ces deux albums enrichis de reproductions en couleurs nous font connaître des œuvres d'art hindou de l'école de Mughal, laquelle remonte au début du XVIIe siècle. Dans le premier album, un choix de peintures permet de suivre l'évolution depuis le XVIe siècle jusqu'au XIXe. Le second album, par contre, reproduit des œuvres du XVIIe siècle seulement.

Pour beaucoup, ces publications seront une révélation d'un art combien délicat et peu connu. D. Th. Bt.

Lucien Tesnière. — Pour prononcer le grec et le latin. Paris-Toulouse, Didier, 1941 ; in-8, 48 p.

Excellente petite brochure donnant les règles précises pour prononcer correctement le grec et le latin. La prononciation dont il s'agit est la prononciation classique. Le but utilitaire de ces quelques pages — donner un manuel court et clair aux candidats aux examens — n'a malheureusement pas permis à l'auteur d'envisager l'évolution subie ici par les langues classiques et qui les a amenées à leur état actuel, d'une part langue moderne et les diverses langues anciennes d'autre part. Tel qu'il est, ce court manuel rendra les services qu'il se propose de rendre. H. E.

N. Richard. — Louis Le Cardonnel. Paris, Didier, Toulouse, Privat, 1946 ; in-8, 572 p.

Biographie détaillée du prêtre-poète, et analyse approfondie de son esthétique et de sa technique : tel est le contenu de ce gros volume. — Le poète est la voix du monde. Par sa façon personnelle de concevoir le monde, l'homme et la vie, le poète est lui-même un monde original. Mais, seul, le poète chrétien peut donner au monde son sens vrai et toutes ses dimensions. Le surnaturel transfigure le monde, découvrant des perspectives infinies, éternelles. Le prêtre-poête Louis Le Cardonnel est doublement qualifié pour exercer le « sacerdoce poétique ». Dès son enfance, il est possédé du démon de la rime. Naissance (1862) à Valence ; puis l'enfance, les études. Départ pour Paris, adhésion au symbolisme, mais un symbolisme personnel et religieux. Le 19 décembre 1896, c'est le Sacerdoce, après un douloureux cheminement moral... Vie décousue, apostolat en France, en Italie. Séjour à l'Oratoire de France, puis à l'Abbaye bénédictine de Ligugé, puis chez les Franciscains d'Amiens, puis Assise et l'Ombrie lumineuse, Florence et la Toscane enchanteresse. Et enfin, retour en France, séjours à Valence, San Remo, Avignon où il meurt le 28 mai 1936. Son œuvre comporte quatre recueils : 1) « Poèmes », recueil couronné par l'Académie Française, qui accuse une richesse, une variété incroyable de thèmes lyriques. 2) « Carmina sacra », d'une inspiration plus haute, d'un accent plus serein, d'une facture plus ferme et plus parfaite. 3) « Dans l'ombre spirituelle ». 4) « De l'une à l'autre aurore ». — Les nombreses critiques qui ont étudié l'œuvre de l'Abbé Le Cardonnel sont unanimes à reconnaître qu'il n'occupe pas, dans l'histoire littéraire contemporaine, la place qui lui revient de droit. P. H.

Denys Gorce. — Le Martyre de Newman. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-8, XII-226 p.

Newman dans ses œuvres fait continuellement de l'introspection, et ce qu'il analyse le plus parfaitement en lui-même, ce sont ses propres sentiments. L'A. de ce livre groupe ces analyses psychologiques sous les titres suivants : Les joies du matin ; sa conversion de l'anglicanisme au catholicisme, dont le premier lui était cher et le second une inconnue ; la lune de miel des premières années de catholicisme ; les épreuves et l'isolement de la fin de sa vie. — L'A. cite de longs extraits, mais ces extraits sont poignants de réalité. D. T. B.

R. Sencourt. — The Life of Newman. Westminster, Dacre Press. In-8, 314 p., 21 /-.

Biographie détaillée mais de vulgarisation, dont la première partie est consacrée à Newman anglican et la seconde à Newman catholique. Dans ces deux parties, la vie de Newman est groupée autour d'événements saillants. Les extraits des œuvres de Newman sont courts et bien choisis. La lecture de ce livre est facile et attachante. D. T. B.

M. Ward. — Young Mr. Newman. Londres, Sheed et Ward, 1948 ; in-8, XVII-477 p., 21 /-.

Durant la première période de sa vie, Newman anglican, comme enfant, comme jeune homme, et comme homme fait a eu la vie intellectuelle la plus personnelle et la plns originale que l'on puisse imaginer. Il a lui-même analysé cette vie intérieure dans plusieurs de ses ouvrages. M. Ward recherche et synthétise cette pensée profonde en la classant autour de certains événements qui ont frappé Newman et dont elle évoque en même temps le cadre et les personnages qui en formaient l'entourage : elle parvient ainsi à donner une image très vivante des préoccupations de Newman durant cette partie si critique de son existence. D. T. B.

J. A. Lutz. — Kardinal John Henry Newman. Zurich, Benziger, 1948 ; in-8, 264 p., 10,80 fr. s.

Ce volume contient une vie sommaire du cardinal Newman mais accessible au public moyen allemand, qui désire se renseigner sur les étapes de cette vie, sur les grands courants de pensée qu'elle a dirigés et influencés. L'ouvrage est divisé en deux parties : la vie anglicane et la vie catholique ; on y insiste surtout sur le caractère profondément chrétien de toutes les entreprises de Newman. D. T. B.

H. Tristram. — The Living Thoughts of Cardinal Newman. Londres, Cassell, 1946 ; in-8, XIV-164 p.

Ce volume contient d'abord dans les 40 premières pages une courte biographie de Newman composée par le connaisseur le plus intime de sa

vie et de sa pensée, le R. P. H. Tristram de l'Oratoire. Ensuite le reste du volume contient des extraits de quelques pages seulement sur les principaux thèmes qui reviennent dans les œuvres du cardinal Newman : la Raison, la Foi, le Libéralisme, l'Église, l'Église et le Monde, la Religion, l'Apostasie moderne, la Conscience et la Science. Ce qui est remarquable c'est le choix des extraits dans toutes les œuvres du Cardinal et leur agencement de façon à mettre en relief la pensée de Newman. D. T. B.

F. A. Iremonger. — William Temple, Archbishop of Canterbury. His Life and Letters. Londres, Oxford University Press, 1948 ; in-8, XVI-664 p., 25 sh.

L'archevêque de Cantorbéry, William Temple, fils d'un autre Primat de l'Église anglicane, Frédéric Temple, né en 1881 et décédé en 1944, est une des personnalités ecclésiastiques de l'Angleterre les plus marquantes de ces cinquante dernières années. Par son intelligence vive, sa facilité d'élocution et sa bienveillance, il s'imposait à l'attention de ses contemporains. L'A. de cette biographie a réuni les lettres et les souvenirs des amis de l'archevêque ainsi que les articles écrits sur lui ; il a enchâssé tout cela dans la trame des événements extérieurs auxquels William Temple a été mêlé, et a composé ainsi une biographie vivante et très complète. Les principaux événements de cette vie où Temple a joué un rôle sont : la première guerre et le rapprochement des différentes opinions religieuses au sein de l'Église Anglicane ; l'après-guerre et la préoccupation d'obtenir pour l'Église Anglicane une plus grande autonomie dans le domaine spirituel ; le travail pastoral à la tête du diocèse de Manchester ; le problème du salaire équitable des ouvriers ; la question du Prayer Book ; le Mouvement œcuménique ; la question sociale ; la conférence de Lambeth de 1930 ; la Primatie et les problèmes de la seconde guerre. L'A. de ce livre met en relief la physionomie du pasteur s'occupant personnellement du choix de son clergé, de la préparation aux ordres des futurs clergymen, et attentif avant tout aux besoins moraux et spirituels de ses fidèles. S'il n'était pas un théologien de profession, il a laissé dans ses ouvrages des analyses approfondies de questions théologiques. Son livre qui eut le plus de retentissement fut *Les Leçons sur l'Évangile de saint Jean* (2 volumes publiés en 1939 et 1940) ; malheureusement nous ne trouvons aucune analyse détaillée de ce livre dans le présent ouvrage. Nous voudrions savoir aussi comment il célébrait la liturgie, comment il administrait les sacrements, comment il avait organisé l'administration de son diocèse, quel était son gouvernement. Ce qui ressort cependant avec une grande évidence de cet exposé remarquable, c'est que William Temple était à la fois homme de son Église et homme de son pays et qu'il était parvenu à allier ces deux qualités dans une vie très harmonieuse. D. T. B.

W. Temple. — Citizen and Churchman. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1947 ; in-12, 96 p., 6/-.

Ce petit volume contient cinq confèrences où l'archevêque de Cantorbéry traite de façon systématique la question qui est vitale pour l'Angleterre anglicane : les relations de l'État, doté de la suprématie royale, et de l'Église spirituellement indépendante de lui. Il définit ce qu'est l'État, ensuite l'Église et enfin leurs relations, déterminant pour finir la conduite d'un citoyen loyal à l'État et membre fervent de l'Église. D. T. B.

G. Kendall. — Charles Kingsley and his Ideas. Londres, Hutchinson ; in-8, 190 p., 21 /-.

Ch. Kingsley est un contemporain de Newman qui a accusé celui-ci, devenu catholique, de n'être pas sincère dans sa foi. D'où une polémique qui eut à cette époque un grand retentissement. Il est intéressant de connaître la vie de l'auteur de cette polémique, un simple pasteur anglican rural, romancier à ses heures, toujours dévôt et parfois, hélas, impulsif.

D. T. B.

John Bunyan. — Le voyage du pèlerin. (Traduction nouvelle, introduction et notes par Charles Albert Reichen). Paris, Je Sers, 1947 ; in-12, 187 p., 200 p. fr.

Lors de la dernière Conférence de Lambeth, les 330 évêques-délégués ont assisté à une mise en scène de cette fameuse fantasmagorie de Bunyan. Preuve en plus de sa grande popularité en pays anglo-saxon. Cette nouvelle version française conserve bien le charme naïf de l'original ; elle comporte une importante introduction consacrée à l'auteur aussi bien qu'au texte lui-même. D. T. S.

Dr. Max Josef Metzger. — Gefangenschaftsbriefe. (Una Sancta Bücherei Nummer 1). Augsbourg, Kyrios Verlag, 1948 ; in-8, 305 p.

Une espèce de panégyrique de 130 pages, où un lecteur patient trouvera perdues dans une exubérance de citations scripturaires quelques données biographiques, forme l'introduction à cette édition des lettres et poésies que l'héroïque fondateur de l'*Una Sancta* écrivait en prison, jusqu'à sa décapitation, le 17 avril 1944. Des effusions d'une âme très ouverte à la beauté et à la bonté, mais peut-être pas assez réaliste. Qu'on lise la lettre adressée à Pie XII, datant de l'Avent 1939, contenant des suggestions unionistes (entre autres des entretiens à organiser à Assise entre des représentants catholiqes et protestants, douze de chaque côté). C'est un unionisme un peu romancé, ne manquant pas de jeter quelques couleurs sur un état de choses qui se montre encore trop peu lumineux à un observateur plus prosaïque. D. T. S.

A. Mansbridge. — Fellow Men. Londres, Dent, 1948 ; in-8, XI-226 p., 15 /-.

L'A. de ce livre s'est consacré durant toute sa vie à des œuvres d'éducation pour les classes laborieuses. Il donne ici un court aperçu de ses efforts et des résultats obtenus ; ensuite il donne une série de biographies décrivant les personnalités qui l'ont aidé dans cette tâche. D. T. B.

Pred Herman. — Convoi vers la Russie. Trad. de l'anglais par Max Roth. Paris, Corréa, 1946 ; in-12, 164 p.

Récit d'un convoi de bateau chargé de dynamite et qui, des États-Unis, se rend à Mourmansk, pendant la guerre. On n'y apprend rien sur la Russie. Mais on y exalte la valeur de la marine marchande anglo-saxonne, en cette guerre. D. Th. Bt.

R. Bächtold. — Karamzins Weg zur Geschichte. Bâle, Helgins, 1946 ; in-8, 104 p.

L'A. rappelle dans cette étude les événements de l'histoire de Russie auxquels Karamzin a pris part et analyse les ouvrages qu'il a écrits en relation avec ces événements. D. T. B.

LIVRES REÇUS *(Suite)*

P. Catrice, G. Graff, J. Wilbois, J. Tombeur, *Un problème essentiel : L'Église peut-elle s'adapter ?* Lille, Catholicité, 1948 ; in-8, 168 p., 160 fr. fr. — Dr. Al. Mathe, *La cantilène grégorienne*. Malines, Dessain, 1946 ; in-8, 80 p. — P. Bottinelli, *Le Sacrifice et sa valeur objective sociale*. (Centre de recherches philosophiques et spirituelles). Paris, Aubier, 1946 ; in-12, 200 p. — Denys Gorce, *Newman et les Pères*. Bruges, Beyaert, 1947 ; in-12, 112 p., 48 fr. b. — Denys Gorce, *Petite introduction à l'étude des Pères*. Préf. de P. de Labriolle. Ibid., 2e éd. 1947 ; in-12, 120 p., 40 fr. b. — Denys Gorce, *Pour comprendre la théologie* (Bibliothèque d'éducation scientifique). Paris, Doin, 1948, in-12, 228 p. — Henri Rondet S. J., *Problèmes pour la réflexion chrétienne*. Le péché originel, l'enfer et autres études. Paris, Éd. Spes, 1946; in-8, 224 p., 100 fr. fr. — H. Rondet, S. J., *Le Chrétien devant la Souffrance*. (Le témoignage chrétien). Le Puy, Mappuis, 1941 ; in-12, 32 p. — H. Rondet, S. J., *Mariage et Corps mystique*. (Id.). Ibid., 1941. — H. Rondet, S. J., *Le Mystère du péché originel*. (Id.). Ibid., 1943. — H. Rondet, S. J., *Le divorce et la Foi chrétienne*. (Id.). Ibid., 1943. — H. Rondet, S. J., *La vie sacramentaire*. (Id.). Ibid., 1943. — H. Rondet, S. J., *Y-a-t-il un Enfer ?* (Id.). Ibid., 1943.

IRÉNIKON

Tome XXII. 4me trimestre 1949.

Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites.

ESSAI DE THÉOLOGIE DU SCHISME

La théologie des « désordres » de la grâce, des richesses surabondantes de l'action divine, est particulièrement difficile à mettre en formules, cela va de soi. Dans le Christ seul sont tout salut et toute grâce, et le corps du Christ est la société visible qu'il a instituée par ses apôtres ; comment donc expliquer que la grâce et le salut opèrent au delà des limites visibles de l'Église, ce qui est également assuré ? Les théologiens approchent d'un accord de fait, mais en des vocabulaires qui restent variables, ce qui nuit évidemment à la précision. Le rapprochement de quelques-uns des essais les plus récents fera voir dans la nature même de l'Église la cause de cette divergence dans la classification, et permettra peut-être de mieux situer, par rapport à l'Église, les âmes, les hommes, les sociétés qu'anime de quelque façon l'Esprit du Christ.

* * *

Un certain *consensus* a longtemps paru acquis, distinguant *âme* et *corps* de l'Église. L'autorité dont a joui cette solution montre qu'elle répondait à certains éléments du problème :

elle suggère heureusement que la communauté de grâce avec le Christ ne tombe pas directement sous les sens, qu'elle se réalise dans les âmes, et qu'en même temps elle est en relation étroite avec l'organisme visible de l'Église. Mais l'analogie de l'âme et du corps ne rend compte que d'une façon très déficiente des rapports qui s'établissent ici ; aussi, de divers côtés, cherche-t-on à dépasser cette formule (1), comme d'ailleurs toute l'ecclésiologie de Bellarmin ; et plus nettement qu'aucun texte antérieur, l'encyclique *Mystici Corporis* a identifié au corps mystique du Christ le *corps* de l'Église.

Le P. Valentin Morel (2) cherche à nuancer cette identification : l'Église serait le Corps du Christ en un sens *éminent* ; mais, au sens *propre simple,* quiconque vit authentiquement de la vie du Christ (par la grâce) sera membre du Corps mystique (3), sans l'être, éventuellement, de l'Église. Dans la théologie paulinienne en effet, c'est la communication même des grâces de la Rédemption qui rend membre du Christ : or, le sens *propre* d'une expression théologique n'est-il pas son sens révélé ?

La terminologie de Dom Lialine (4) est un peu différente ; elle distingue *membres du Christ* et *membres du Corps du Christ* (Église visible). On s'étonne un peu que des membres ne fassent pas partie du corps ! Cela semble dû à l'influence du P. Koster (5), à une réaction exagérée contre l'identi-

(1) Une excellente critique dans M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 281. L'auteur conclut : « Nous ne critiquons pas le vocabulaire, car il est bien clair qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, faire la distinction qu'il recouvre ». Cf. aussi Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, I, Paris, 1941, p. 43-47.

(2) V. MOREL, *Le Corps mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, LXX (1948), p. 703-726.

(3) *Ibid.*, p. 709.

(4) Cl. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie* (Extrait d'*Irénikon*, XIX-XX), p. 73-74.

(5) M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940, p. 93 sv.

fication extrême de l'Ecclésiologie à la Christologie (1).

Le P. Congar identifie sans réserve Église et Corps du Christ, mais en notant que l'appartenance à l'Église peut se vérifier de manières différentes et à des degrés divers (2), si bien que certains dissidents seront, à leur façon, de l'Église, Corps du Christ. C'est dans cette direction que nous voudrions progresser.

Entre diverses opinions théologiques, l'Encyclique *Mystici Corporis* n'a pas voulu prendre parti. Pour éviter le choc des formules, elle réserve le nom de *membre* aux catholiques en communion visible avec l'Église, tout en enseignant que d'autres sont « ordonnés au Corps du Christ » (3). Si cette ordination dépasse une simple prédestination, et repose déjà sur une communication de grâce et de vie surnaturelle, on voit mal, dès qu'on dépasse le plan des formules, comment elle ne constitue pas un « raccord », qui justifierait le terme de « membre », en un sens aussi déficient que l'on voudra. Il convient, en tout cas, d'étudier les ressemblances et les différences entre ce rapport au Christ et celui des catholiques, saints ou pécheurs.

* * *

Le P. Morel (4) a très bien dégagé la cause du flottement dans le vocabulaire : au cours des siècles, l'expression *Corps (mystique) du Christ* a été entendue en des sens différents (5) ; et il importerait de préciser d'abord à quel

(1) Cf. N. OEHMEN, *L'ecclésiologie dans la crise*, dans *Questions sur l'Église et son Unité*, Gembloux, 1943, p. 1-11.

(2) *Chrétiens désunis*, p. 282.

(3) *Acta Apost. Sedis*, XXXV (1943), p. 243. A. CHAVASSE a développé ce point de vue dans la *Nouvelle Revue Théologique*, LXX (1948), p. 690-702.

(4) *L. l.*, p. 703.

(5) L'évolution de l'expression a été étudiée par E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris, 1936, et aussi par S. TROMP, *Corpus Christi quod*

moment historique on se rattache en parlant de membre. Certains, comme le P. Tromp, veulent, pour définir l'expression, bloquer les deux termes extrêmes de l'évolution, plus une exigence de « logique » : le sens primaire serait celui que définissent à la fois le langage de saint Paul, les précisions de la théologie moderne, et la réalisation, aussi parfaite que possible, de la métaphore du corps humain ; on devine les confusions qui vont sortir, si peu qu'il y ait de jeu entre ces trois plans qu'on veut faire coïncider.

Le P. Morel croit devoir reconnaître deux niveaux de réalisation du Corps mystique. L'usage paulinien donnerait le sens propre simple ; la tradition plus récente, qui identifie formellement le Corps à l'Église Catholique n'y contredirait pas, mais se restreindrait à un « sens éminent ». Cette distinction marque un réel progrès ; il nous semble pourtant qu'on peut encore l'améliorer. Pourquoi en effet y a-t-il deux niveaux ? N'y en a-t-il que deux ? La formule « sens éminent » oriente heureusement la réflexion, mais marque-t-elle avec assez de précision les rapports au « sens propre » ? Rend-elle compte surtout de la rigueur des définitions modernes, qui semblent plus strictes ? Et d'ailleurs, l'identification du Corps mystique à l'Église n'est-elle pas déjà supposée par saint Paul (1) ? Pourquoi enfin le sens scripturaire d'une expression, en tant que sens « révélé », donnerait-il nécessairement son sens propre et premier ? Qu'en

---

est Ecclesia, I, *Introductio generalis*, Rome, 1947. Ce dernier, trop lié à une thèse, se ferme malheureusement à l'intelligence sympathique de ceux des Pères qui compléteraient son point de vue.

(1) Le P. Morel ne s'aperçoit pas que, dans ses analyses théologiques, il met sa notion « paulinienne » du Corps Mystique en rapport avec les notions de foi, de charité, d'Église, dans toute la précision qu'elles ont acquise par l'évolution de la théologie ; d'où résulte une synthèse assez disparate. En fait, où voit-il que l'Apôtre reconnaisse à des païens de bonne foi la charité, ou la qualité de membres du Christ ?

sera-t-il, si le sens évolue dans l'Écriture elle-même (1)? Au nom de quelle inspiration veut-on que Dieu ait révélé, toujours et partout, des sens propres et premiers ? Selon les lois générales du langage, un mot commence par être chargé d'une valeur concrète, coloré d'éléments affectifs et vécus ; le temps, l'usage et la réflexion sont nécessaires pour préciser peu à peu le concept.

En fait, chacune des étapes de la tradition a son intérêt et mérite d'être écoutée ; c'est seulement dans un accord de tous les témoignages, où chacun garde sa note propre, que se constituera une doctrine vraiment catholique et équilibrée.

Or, dans notre cas, une multiplicité de sens propres était particulièrement inévitable. Le Christ en effet est Chef de tous les hommes, mais selon des degrés divers. D'abord et principalement il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire (2) ; deuxièmement, de ceux qui lui sont unis en acte par la charité ; troisièmement, de ceux qui lui sont unis en acte par la foi ; enfin, de ceux qui ne lui sont unis qu'en puissance (3). Ce sont là des plans foncièrement divers : des degrés de plus en plus ardents de charité se situeraient dans un même genre ; mais entre la gloire, la grâce, la foi morte, ou la seule puissance de conversion d'un infidèle, il n'y a plus qu'une analogie, de proportionnalité propre, pour donner la précision technique. Cette richesse de sens devait se manifester dans l'histoire du terme, avant de se classer en si beau système dans une *Somme*.

Mais cette première échelle ne suffit pas. Si nous disons que tout homme doué de foi, ou de charité, est membre

(1) Cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 213-228 et 260-268.

(2) Ce point, négligé dans la théologie post-tridentine, a été souligné par Cl. Lialine, *o. l.*, p. 59.

(3) Saint Thomas, *Somme théologique*, III, VIII, 3.

du Christ à tel ou tel niveau, où allons-nous situer le « sens éminent » du P. Morel, le catholique « baptisé, professant la vraie foi, en communion visible avec l'ensemble du Corps » (1), tel que le définit l'encyclique ? Ces critères d'ordre externe ne se juxtaposent pas aux précédents.

Il faut donc reconnaître ici une seconde échelle, parallèle à la précédente. Un premier lien *visible* avec l'Église serait la *profession* (extérieure) de la vraie *foi*, ce qu'on trouve chez le catéchumène ; puis, la réception du *baptême*, et, en son lieu, de la *confirmation* ; plus haut, la fréquentation des sacrements de *pénitence* et d'*eucharistie* qui (ré-)intègrent dans la communauté ; l'excommunication, fulminée solennellement ou réalisée en fait, ne permet plus de resserrer le lien d'« un seul pain, un seul corps », sans réduire pourtant à la situation de non-baptisé. — Ce n'est pas tout ; cette échelle, visible, que d'aucuns vont juger étrangère à l'esprit du Nouveau Testament, est prolongée par saint Paul : *Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia,* primum *Apostolos* ; le sacrement de l'*ordre*, notamment l'Épiscopat, et enfin le Souverain Pontificat, sont au sommet de cette hiérarchie : c'est la doctrine fermement exposée par l'encyclique (2), où l'on trouvera les textes scripturaires qui soutiennent nos premiers degrés : profession de foi, baptême, communion ecclésiastique (3).

* * *

Avant d'aller plus loin, il faut mettre au net les rapports entre ces deux échelles. Car on devine le danger qu'il y aurait à s'en tenir aux première apparences et à isoler la première en la qualifiant, sans plus : « intérieure, invisible, spirituelle ».

---

(1) *A. A. S.*, *l. c.*, p. 202.
(2) *Ibid.*, p. 211.
(3) *Ibid.*, p. 202-203.

Cette dualité, telle qu'elle se présente, découle de la nature toute particulière de la société qu'est l'Église, avec ses membres visiblement organisés et divers en leurs fonctions (échelle II), mais aussi avec sa vie surnaturelle et divine, qui échappe à l'appréciation humaine. Une lecture attentive des deux séries de caractéristiques nous montre en I un ordre de grâce, en II, fait notable, un ordre de sacrements, causes et expressions de la grâce (1).

La vue théologique qui rendra le mieux compte des rapports de nos deux échelles n'est-elle pas celle qui considère l'Église sous son aspect de Sacrement majeur ? On le sait, ce n'est qu'au XIIe siècle que la systématisation occidentale a restreint l'étude des sacrements aux sept rites capitaux. On en revient volontiers aujourd'hui à la tradition antérieure, qui encadrait ces *actes* dans tout un monde de même structure, l'organisme de salut qu'ils rendent présent ici-bas et qui prolonge le Christ incarné (2). Dans le Nouveau Testament, la notion de sacrement, signe efficace de la grâce, se retrouve équivalemment dans celle de la présence et de l'action, sous les humbles apparences du culte nouveau, du Seigneur glorifié ; ou, à un stade plus archaïque, dans la conscience d'une participation voilée et anticipée, grâce à la venue du Fils de l'Homme,

(1) Cf. M. D. KOSTER, *o. l.*, et A. HAGEN, *Die kirchliche Mitgliedschaft*. Rottenburg, 1938.

(2) Cf. déjà M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, trad. A. KERKVOORDE, *Le Mystère de l'Église*, Paris, 1946, *Introduction*, p. 50-54 ; § 5, p. 99-109 ; *Appendice X*, p. 171-172 ; et surtout A. STOLZ, *Scheeben und das Mysterium der Kirche*, dans *Der katholische Gedanke*, 1935, p. 116-124 ; le même, *Manuale theologiae dogmaticae*, *VII*, *De Ecclesia*, Fribourg, 1939, p. 14-16 ; M. J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 30-35, 84-89, 108. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 51-57, ouvre des aperçus très suggestifs sur la pensée patristique. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Paris, 1946, ch. XIX, surtout p. 270-281, donne la synthèse spéculative.

aux réalités eschatologiques promises à Israël (1). A ces deux points de vue, l'Église est évidemment, avec le Christ, le sacrement par excellence.

La théologie des sacrements s'est constitué un vocabulaire très mûri et très ferme, sur les rapports de la *res* et du *sacramentum*. Ici encore, il y aura analogie, « analogie d'attribution » : le baptême est saint, la grâce aussi ; à des titres divers. De soi, la grâce-*res* demande à s'exprimer dans l'ordre visible ; et *vice-versa*, les rites extérieurs sont faits pour être accomplis sincèrement, efficacement, et réaliser ce qu'ils signifient. Pour comprendre combien est étroite cette relation, il faut remarquer qu'ici l'intérieur invisible ne se situe pas sur le plan mental, le plan des idées qui se manifestent ou se dissimulent à volonté, libres vis-à-vis de leur manifestation sensible. La grâce-*res* est au plan des réalités ontologiques les plus profondes, celles qui sont à la racine de tout notre comportement, intellectuel ou corporel, mais dont la réalité même échappe à nos prises directes : nul ne peut affirmer qu'il est en grâce ! Nos actes conscients, qui en sont la manifestation phénoménale, tombent entièrement du côté *sacramentum*, qu'ils soient de for interne ou externe ; qu'on songe à la confession. Cette manifestation spontanée et incoercible est une quasi-identité.

L'Église est incarnée dans un monde d'ignorance et de péché, et seule sa pleine révélation identifiera réalité et sacrement visible ; en attendant, une tension peut se créer entre ces deux éléments, soit que la *res* ignore la manifestation qui l'épanouirait, soit que le sacrement soit privé, par le péché, de son effet sanctifiant. Dans l'ordre naturel, une tension analogue peut s'élever entre l'intuition intellectuelle, et à l'« extérieur », le jeu des concepts qui devraient

(1) Cf. L. Cerfaux, *o. l.*, p. 292-293, 304. — Ce n'est pas ici le lieu de faire plus qu'indiquer ces sources authentiques du courant traditionnel.

la traduire, et parfois résistent sous le poids de l'habitude d'un système périmé. En fonction de cette tension, la théologie a élaboré la doctrine des suppléances du désir (même implicite) lorsqu'un obstacle majeur empêche ou retarde la réception du sacrement ; et inversement, la doctrine du « caractère », *res et sacramentum*, qui rend compte de l'efficacité surnaturelle objective et certaine du sacrement sur un sujet mal disposé (1). Ces deux points ne sont pas subtilité d'école, mais conséquence immédiate des relations qui doivent subsister entre *res* et *sacramentum* au travers des tensions transitoires. Or tout ceci s'applique avec beaucoup de précision au sacrement de l'Église.

L'échelle de saint Thomas (I) se place au point de vue de la *res* de l'Église, de la communication de gloire, de grâce ou de foi qui répand la vie du Christ : elle classe les membres *réels* du Corps du Christ ; tandis que la seconde, basée sur des degrés visibles, établit la hiérarchie des membres *sacramentels*. Il est bien entendu que le *sacramentum* de l'Église est l'expression, non seulement obligatoire par précepte, mais organique et spontanée, de la *réalité* de grâce, de par la condition de l'homme, être matériel, être social, et de par l'institution divine de l'Incarnation. Il s'agit là, nous venons de le voir, d'une quasi-identité. Mais sacrement et réalité ne s'identifieront totalement que dans l'Église céleste ; en attendant, tel, qui n'est pas membre sur le plan sacramentel, parce qu'il n'accomplit pas les conditions visibles signalées dans l'encyclique, peut l'être néanmoins sur le plan réel, d'une façon analogique (2) : et cette réalité

(1) Le théologien qui a le mieux montré cette nécessité est sans doute L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis*, I, Rome 1896, p.95-105.

(2) Malheureusement la formule : membre *re* ou *sacramento* emploie le même terme que la distinction inverse *voto* et *re*. L'autorité théologique du premier couple et la précision qu'il établit dans l'analyse nous semblent justifier une préférence en sa faveur, à la condition de préciser assez pour éviter tout quiproquo. Les deux vocabulaires coexistent en paix depuis longtemps dans la théologie sacramentaire.

de grâce crée par le fait même un désir, un besoin, au moins implicite, de l'expression sacramentelle visible, communautaire et totale.

Il est bien clair qu'en tout ceci la terminologie reste libre ; on peut refuser de dire que l'Église est un sacrement, que notre individu en est membre réel ; car on peut s'en tenir au vocabulaire moderne, et restreindre strictement l'emploi des termes. Ce qui importe, c'est de connaître l'analogie profonde entre la structure de l'Église et celle des sacrements, entre la communication de vie surnaturelle et la communication de vie sacramentelle. L'analogie des concepts entraîne normalement celle du vocabulaire ; mais, dans des questions de ce genre, l'usage courant est un fait, qu'il vaut mieux, peut-être, ne pas forcer.

Il n'y aurait pas d'inconvénient, pour l'apologétique, à reconnaître qu'un « non-catholique » peut être, analogiquement et imparfaitement, membre de l'Église, car l'échelle I est, par définition, incontrôlable, d'où *securi esse non possunt* (1) ; et surtout, puisque la *res* tend de tout son poids à s'exprimer dans le *sacramentum*, par lequel d'ailleurs normalement elle s'acquiert et s'intensifie, personne ne peut s'en prévaloir pour le refuser : ce serait strictement contradictoire.

* * *

L'échelle des sacrements exige maintenant une étude plus approfondie. Sur le plan visible lui-même, il existe en effet des non-catholiques qui usent de l'un ou l'autre de ses degrés : profession de foi, sacrements, hiérarchie. En quoi leur situation diffère-t-elle, et des infidèles, et des catholiques ? Des baptisés, même excommuniés, gardent un rapport visible à l'Église ; à fortiori s'ils ont gardé quelque chose des symboles chrétiens.

---

(1) Encyclique *Mystici Corporis*, *A. A. S.*, *l. c.*, p. 243

Mgr Journet (1) voudrait qu'eux aussi soient de l'Église seulement *voto*, mais que leur appartenance par désir se réalise d'une manière *analogue*, plus parfaitement que pour les infidèles. On voit mal, pourtant, en quoi le désir interne, et, généralement, implicite, du catholicisme, diffère des uns aux autres ; c'est au contraire sur le plan visible que se marque la coupure. Dom Lialine (2) préfère l'expression : « visiblement et potentiellement membre ». Peut-il s'agir de la pure puissance, qui n'est pas visible, et du reste se trouve aussi bien chez les païens ? Si la formule veut marquer la visibilité en acte imparfait, avec une grande marge de potentialité, elle semble déjà excellente.

En fonction de ce qui a été acquis jusqu'ici, elle peut pourtant se préciser encore.

En qualifiant notre échelle II de hiérarchie sacramentelle, nous avons trop simplifié. Les sacrements, certes, en forment la charpente ; mais en nous inspirant de l'encyclique, elle-même expression d'une longue tradition, nous avons dû y ajouter deux étapes extrêmes : d'une part la profession de foi, de l'autre le souverain pontificat, que caractérise la juridiction. Si par ailleurs nous relisons dans leur intégralité les textes de saint Paul dont nous citions des fragments, nous trouvons des listes de charismes divers au service de la communauté (3), parmi lesquels seule l'autorité apostolique marque une nette prééminence.

Sans trop nous attarder, remarquons que, pour Saint Paul, les charismes ne sont pas tant des phénomènes extraordinaires et miraculeux, que des *manifestations de l'Esprit* dans l'édification de la communauté ; ils rentrent donc

---

(1) *O. l.*, I, p. 50-51. De même P. A. Liégé, *L'Appartenance à l'Église et l'encyclique* Mystici Corporis Christi, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXII (1948), p. 355 : appartenance invisible à l'unique Église spirituelle et visible.

(2) *O. l.*, p. 74.

(3) Charismes qui tous supposent acquis le baptême et l'eucharistie.

parfaitement dans cet « ordre sacramentel », manifestation sur terre de l'opération divine, dont nous avons parlé plus haut (1) ; la Tradition, avec le temps, la réflexion et l'expérience, marquera peu à peu leur rang respectif ; mais le relief donné entre eux au pouvoir pastoral, à la juridiction, s'appuie fermement sur la doctrine de l'Apôtre, qui ne voyait pas dans l'anarchie un fruit de l'Esprit (2).

Cette progression visible est donc tout entière sacramentelle, au sens large. Cela acquis, il faut noter que les signes qui la constituent ne sont pas des échelons isolés, qui tiendraient en l'air tout seuls, somme d'éléments hétéroclites et indépendants. Il est dit sans doute : *Ore confessio fit ad salutem* ; mais on ajoute ailleurs : *Qui crediderit et baptizatus fuerit* ; et encore : *Nisi manducaveritis carnem* ; et enfin : *Qui vos spernit, me spernit.* Chaque point est donc nécessaire pour le salut. Plutôt que d'une somme, il s'agit d'un produit, qu'annule l'annulation d'un seul facteur. Et ce n'est pas assez dire, car les facteurs sont fonction les uns des autres : toute rupture de l'unité met en péril l'intégrité de la foi, que doit couvrir le magistère vivant ; tôt ou tard, les troubles dans la foi réagiront sur le sens donné aux sacrements, et sur la liturgie... Bien peu de temps est parfois nécessaire pour accomplir ce processus de désintégration, et rendre évidente l'interdépendance des divers degrés sacramentels (3) ; c'est qu'eux aussi sont membres d'un corps organique, et, même intacts en apparence, ne survivent pas à une rupture. « Qui n'est pas avec moi est contre moi ».

(1) Dans le même ordre d'idées, la profession de foi peut être considérée comme le sacrement qui exprime, transmet et cause chez le disciple l'adhésion de foi intérieure.

(2) Sur les charismes par rapport à l'Église, voir d'excellentes notations de Cl. LIALINE, *The Holy Ghost and the Mystical Body of Christ*, dans *Eastern Churches Quarterly*, 1948, p. 69-94.

(3) Le P. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 302, a négligé cette interdépendance. Voir au contraire Ch. JOURNET, *o. l.*, p. 52.

Heureusement, cette interdépendance agit dans les deux sens, comme il est dit ailleurs, à propos de celui qui invoque le nom du Christ en dehors du groupe des Apôtres : « Qui n'est pas contre nous, est pour nous ». La même relation organique des sacrements entre eux, qui anéantit, de tous, la valeur sacramentelle, dès que l'un est anéanti, sauve en retour quelque chose du caractère visible de l'Église chez les dissidents. *Les degrés inférieurs, qu'ils prétendent avoir conservés, impliquent en effet le reste.* L'enfant baptisé « vit » sans avoir mangé encore la chair du Christ, parce que son baptême manifeste qu'il attend et désire l'Eucharistie ; le sacerdoce universel des fidèles leur est nécessaire et leur suffit, parce qu'il est corrélatif au sacerdoce du prêtre ; l'ordre lui-même est en relations multiples à la juridiction... Les dissidents ont voulu rejeter tel ou tel élément ; mais du seul fait qu'ils prétendent sérieusement garder tel autre, ils manifestent inconsciemment qu'ils ne comprennent pas et ne veulent pas le schisme ; leur *profession* de fidélité au Christ et à ses volontés implique *objectivement* une volonté d'unité et d'apostilicité ; et ceci, abstraction faite de toute supposition charitable quant à leurs dispositions secrètes. S'ils se trouvent avoir la charité du Christ, ils sont ses membres sur le plan *réel*, tout comme des païens ou des catholiques en charité : c'est une autre affaire. De toute façon, ils ont un lien visible, mais imparfait, avec l'Église ; voilà le propre de leur position.

* * *

Mais ces remarques ne peuvent se limiter aux individus, dans leur isolement ; dès que nous rencontrons des signes extérieurs et visibles du Corps du Christ, le problème devient social. La profession de foi, ou au moins la Bible, qui donne à ces dissidents quelque doctrine « chrétienne », c'est d'une communauté qu'ils l'ont reçue, c'est dans une communauté qu'ils la professent, quand même ils ne voudraient pas

l'avouer ; et cette communauté la tient elle-même de l'Église. *A fortiori* pour le baptême. Tout baptême sans doute est catholique, et le pasteur qui n'aurait comme intention formelle que d'introduire dans sa secte ne baptiserait pas ; encore signifie-t-il l'entrée dans l'Église par l'entrée dans une « famille » locale de cette Église : parrain, ministre, communauté ; il est essentiel au sacrement de signifier *hic et nunc*, sinon la seule croix du Christ eût suffi.

La chose est claire surtout pour l'Eucharistie : un seul pain, un seul corps, à travers la terre et le ciel, évidemment ; mais, d'abord et concrètement, pour ceux qui s'asseyent à la même table et rompent la même hostie. En un mot, les éléments mêmes qui constituent les dissidents en membres imparfaits du Corps, le font en les constituant communautés (1). De celles-ci, quelle est la situation ? En tant que corps, appartiennent-elles à l'Église ?

Il ne peut s'agir d'une théorie des « branches », où l'Église catholique et les communautés schismatiques seraient mises sur le même pied, ou à peu près. Une telle ecclésiologie peut convenir à une théologie libérale, où le Christ n'a rien prévu, rien institué, rien gardé ; ou à une théologie purement eschatologique, où le royaume de Dieu n'est encore réalisé en aucune façon. Pour nous, elle est inacceptable, car elle suppose la ruine de l'œuvre du Christ.

Mais, dans la ligne des réflexions proposées plus haut, on pourrait considérer les communautés dissidentes comme des membres du Christ en un sens *analogique*, dans la mesure où elles ne sont pas séparées de l'Église, où elles restent chrétiennes et catholiques ; non pas, malgré les apparences,

---

(1) Ce rôle de la communauté locale comme cellule visible de l'Église a été peu à peu négligé, à cause des luttes nécessaires à la défense de l'unité universelle. Sur sa place dans l'Église ancienne, voir par exemple L. CERFAUX, *o. l.*, p. 92 ; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, p. 55. Par l'Incarnation, la vie divine a pénétré jusque dans le temps et dans l'espace, *hic et nunc*.

branches parallèles et rivales. Il ne s'agit pas d'opposer les deux Églises indépendantes d'Antioche et de Rome, mais de comparer l'Église d'Antioche avant et après son schisme, ou l'Église d'Antioche et l'Église de Milan, pour relever les éléments communs, qui marquent encore une parenté, sinon une fraternité.

A l'égard de sociétés *purement* juridiques, la question ne se poserait pas ; si on n'y remplit pas les conditions prévues aux statuts, on leur reste étranger. Déjà pourtant sur le plan humain, certaines sociétés ne sont pas pure convention, mais expression, plus ou moins artificialisée, d'une communauté naturelle. Il peut arriver alors qu'un individu ou un groupe, privé, par les circonstances, de ce qui devrait l'unir aux autres membres ou aux autorités constituées, garde avec eux quelque chose de commun ; ainsi, une province coupée malgré elle de la patrie ; un duché en rébellion, même coupable, contre le roi ; deux syndicats qui se divisent la classe ouvrière... A travers les luttes et les oppositions, la conscience d'un bien commun peut subsister très nette, et parfois très effective, par exemple contre un tiers ! Or, l'unité du Corps du Christ est beaucoup plus ferme et mieux définie que ces communautés, de nation ou de classe. Il est vrai, d'autre part, qu'on y trouve un primat d'institution divine, et c'est une différence capitale ; mais celle-ci ne suffit pas à rompre toute analogie ; car elle porte sur l'illégitimité du schisme, que nous ne mettons pas en question, et non sur la possibilité, qu'il laisse, d'une appartenance imparfaite à la communauté, en dehors des liens normaux et sociétaires.

* * *

Le P. Congar soulève ici une objection. « Si l'on pouvait dire des dissidents individuellement considérés qu'ils peuvent être des membres de l'Église Catholique, c'était à la faveur de leur bonne foi, c'est-à-dire d'une réalité de l'ordre

moral. Mais il ne peut-être question de bonne foi ni d'acte moral, du moins en rigueur de termes, pour un groupe, une institution, un corps sociologique pris comme tels, qui ne sont pas des personnes (1) ».

La remarque est pertinente, on ne peut parler de la bonne foi d'une société ; mais était-ce nécessaire ? Nous avons déjà dû distinguer entre l'appartenance totalement invisible à la *res* de l'Église, qui dépend de la bonne foi et de la grâce, et l'appartenance *imparfaitement visible*, ce qui est le cas du dissident comme tel ; auquel point de vue, par exemple, un grec orthodoxe est plus proche de l'Église qu'un protestant, quelles que soient leurs vertus et leur charité. C'est sur ce plan qu'il faut considérer les titres, sociaux et visibles, des communautés.

Quelle est donc la difficulté du P. Congar ? La communauté a posé un acte de schisme ; il faudrait « quelque chose comme la bonne foi » pour pallier aux effets destructeurs de cet acte, le rendre imparfait. Or, une communauté n'a pas de conscience secrète, sur laquelle on puisse, dans ce but, baser de charitables probabilités ; une communauté s'engage et doit être jugée sur ses actes officiels.

Oui ; mais *si ses actes officiels se contredisent*, et ne peuvent se réaliser objectivement tous à la fois ? Nous retrouvons ici l'interdépendance des sacrements, notée plus haut à propos des individus (2) ; en fait, c'est la communauté comme telle qui professe vouloir garder tel ou tel élément catholique et rejeter tel autre, rejeter l'autre dans l'espoir de mieux garder le premier ; sans s'apercevoir qu'ils se tiennent.

Qu'advient-il alors ? On pourrait dire qu'un aspect des documents officiels est purement fictif, masque destiné à mieux introduire l'hérésie ; mais il est bien rare que l'his-

(1) M. J. Congar, *Chrétiens désunis*, p. 301.

(2) Cf. p. 352.

toire puisse le démontrer positivement. Puisqu'alors les deux prétentions n'ont pu se réaliser ensemble, il reste à supposer que l'abolition de certains éléments a porté tort à ce qui semblait conservé, comme d'ailleurs l'histoire se hâte généralement de le montrer ; mais que d'autre part ce qu'on tenait religieusement à sauver a conservé implicitement quelque chose de ce qu'on pensait évacuer, et, en particulier, un lien imparfait à l'Église visible et à sa hiérarchie ; ce qu'il est aussi arrivé à l'histoire de manifester par la suite : qu'on songe aux mouvements d'Oxford !— Cette volonté mal exprimée évolue, échappant à tout effort d'appréciation humaine ; et, corrélativement, évolue la « valeur ecclésiale » de la communauté, remontant, sous l'action de l'Esprit, dans la mesure où se dessine explicitement un mouvement vers l'unité ; pour retrouver, s'il plaît à Dieu, ses cent pour cent, sa vie et sa santé, dans l'acte même de réunion. Situation, dans l'entretemps, essentiellement mouvante, sur laquelle il serait vain de tenter, *in individuo*, un jugement théologique ferme.

* * *

Les communautés séparées *peuvent* appartenir encore à l'Église, d'une manière imparfaite, car le lien organique et objectif des « sacrements » entre eux prévient l'objection, qu'on voudrait tirer de l'apparente destruction des degrés supérieurs de l'échelle sacramentelle.

Elles peuvent appartenir ; mais, *de fait*, ont-elles gardé quelque caractère ecclésial ?

Elles *doivent* l'avoir gardé. Cela ressort de la même interdépendance des sacrements, qui bien plus encore que pour les sacrements entre eux, vaut pour leur relation au sacrement majeur, à l'Église. Ceux qui ont conservé tous les échelons, ont conservé, de la même façon plus ou moins parfaite, l'échelle.

Or, des sacrements qu'indiscutablement ils ont gardés,

ils n'ont pas conservé la seule apparence extérieure, mais quelque chose de leur valeur sacrée : profané si l'on veut, défiguré, violenté, mais non aboli. Cette doctrine a été rappelée plus haut : dans l'ordre du monde d'ici-bas, une tension peut se produire entre *res* et *sacramentum*, et l'objectivité et la nécessité des sacrements entraînent alors une double conséquence : les suppléances provisoires du désir ; et, d'autre part, l'existence d'un effet surnaturel, indépendant d'un *obex* éventuel, qu'on habille du nom pesant de *sacramentum et res*, ou, dans certains cas, de *caractère*. Si l'opinion commune des théologiens étend au sacrement de l'Église la doctrine des suppléances du désir, on n'a guère songé à y étudier l'application du second point, qui est pourtant corrélatif.

Lorsqu'une communauté rompt avec l'unité catholique, tout en conservant les formes extérieures (1) (*sacramentum tantum*), elle pose un *obex*, un péché communautaire, qui l'empêche d'être, comme elle devrait, membre du corps du Christ, au plan de la *res tantum* ; mais on ne peut guère nier qu'elle ne garde une valeur surnaturelle, effet des sacrements qui la constituent ; une consécration invisible, qui la met à part des sociétés profanes, exige son retour à l'unité, et produit ses effets de grâce en chaque membre de bonne foi, chez qui le désir implicite de l'unité supprime l'*obex*. Une société composée formellement de baptisés, dirigée par le pouvoir d'ordre, voire en possession d'une certaine juridiction (2), n'aurait-elle rien de sacré, rien de chrétien, pas de responsabilité particulière devant une vocation divine, pas de rôle dans les grâces que ses membres reçoivent, ou dans le péché auquel ils s'obstinent ?

* * *

(1) Dans la mesure, relative, mais réelle (pour *tous* les éléments) indiquée plus haut, p. 361.

(2) Cf. Ch. JOURNET, *o. l.*, p. 617-621.

Sans être au-dessus de toute discussion, ce caractère ecclésial des communautés chrétiennes mérite, apparemment, de peser dans le jugement théologique. Tentons de renforcer l'argument, en montrant que les communautés *ont gardé*, en effet, ce caractère.

Cela ressort surtout de l'attitude de l'Église à l'égard des schismatiques. En face des « orthodoxies » orientales, Rome n'agit pas comme en pays de mission, où il faut planter l'Église, convertir individuellement une poussière d'individus. Le P. Congar a rassemblé un bon nombre de textes officiels récents, qui veillent à maintenir, en toute réflexion, l'appellation d'Églises séparées (1). Et plus haut, le passé chrétien nous présente de nombreux exemples de schismes locaux réduits par des réunions en corps ; beaucoup d'autres essais, qui ont échoué, n'en rendent pas moins témoignage à cette attitude pratique de l'Église, qui se reconnaît encore en face de corps ecclésiastiquement organisés, quoique d'une manière irrégulière et contraire aux canons. On a trop peu essayé de comprendre théologiquement ce fait important, de le mettre en rapport avec les principes assurés de la doctrine de l'Église, d'en préciser les conditions ; il implique la prise de position du magistère vis-à-vis des séparés, considérés dans leur valeur positive, visible de *chrétiens* ; complément indispensable des mises en garde contre le danger, lesquelles ne peuvent envisager que l'aspect formel de *schismatiques* et de rebelles.

Un autre fait, de moindre autorité certes, ne peut être totalement négligé, et pèse dans le même sens : c'est l'expérience des chrétiens séparés les plus fervents, lesquels marquent un grand attachement à leurs églises, en qui et par qui ils croient avoir reçu la vie surnaturelle. Leur attitude dans le mouvement œcuménique est à cet égard très

(1) *Chrétiens désunis*, Appendice VI, p. 381-382.

significative. On y demande à chacun de croître dans sa propre tradition, sans détourner personne de la sienne ; ce qu'on traiterait de prosélytisme déloyal. On y espère que les diverses traditions s'enrichiront et par la fidélité à leurs sources, et par l'émulation qui suit les contacts et la sympathie réciproques ; pour se rejoindre un jour, par la grâde Dieu, en un maximum commun. La doctrine sous-jacente est l'aveu par chaque confession de sa propre imperfection essentielle, en même temps que l'affirmation de sa valeur d'Église. Un catholique ne peut évidemment partager lui-même cette attitude, parce que sa situation ecclésiologique est autre. Mais rien ne l'oblige à taxer d'erreur, chez ses frères séparés, cette prise de conscience paradoxale, parfois tragique, parfois héroïque, presque toujours généreuse. Il peut l'estimer, non seulement sincère, mais fondée sur leur situation, et loin de contredire, malgré les apparences, à l'attestation de catholicité de l'Unique Église.

* * *

En résumé, l'Église, réalité eschatologique déjà présente par anticipation, offre une dualité d'aspects qu'expliquent, beaucoup mieux que la comparaison de l'âme et du corps, les schèmes bien connus de la théologie sacramentaire : sacrement, on n'y participe évidemment que dans certaines conditions visibles ; plénitude de vie surnaturelle, elle est réalisée partout où agit la grâce du Christ. Incarnée dans un monde d'ignorance et de péché, elle souffre d'une tension entre son sacrement et sa « réalité », tension qui ne se réduira que lorsque tomberont les voiles.

Cette tension peut être telle, que parfois le sacrement subsiste visible, mais imparfait, en des communautés qui prétendent ne garder qu'une part des éléments constitutifs de l'Église. Partage impossible ; tous les éléments subsistent corrélativement, tous atteints pourtant et corrodés. L'absence *totale* d'un seul d'entre eux, tel que la communion

ecclésiastique, dissoudrait évidemment toute valeur ecclésiale. Mais cette absence n'est pas totale, et le schisme reste imparfait, là où l'on professe sincèrement vouloir garder d'autres éléments, qui impliquent objectivement les précédents. Il n'y a donc pas, malgré les apparences, de christianisme non catholique ; les deux définitions se recouvrent ; l'un périt dans la mesure où l'on rejette l'autre, qui subsiste en revanche, dans la mesure où l'on sauve le premier. Et le mouvement qui pousse vers l'unité ces membres séparés est l'indice le plus net de la vie réelle qui les anime encore, et de la vocation sainte, qui leur est adressée, de compléter le Christ.

* * *

Il reste à confesser l'inattendu d'une conclusion : l'idée d'un sacrement réalisé analogiquement, imparfaitement. Mais les problèmes que soulève cette hypothèse ne pourraient être abordés utilement qu'au terme d'une étude fort délicate de théologie positive, sur les rapports des sacrements à l'Église et à la juridiction.

La théologie médiévale a réalisé de grands progrès dans l'étude de chaque sacrement *isolé,* de ses rapports avec le sujet, la forme, la matière ; elle repose en ordre principal sur une évolution, dont les deux crises les plus graves furent la controverse baptismale du IIIe siècle, et la réforme grégorienne du XIe, et qui aboutit aux deux catégories juridiques, bien occidentales, de validité et de licéité. Mais l'illicéité des sacrements hors de l'Église est-elle autre chose que la *conséquence morale* d'une déficience de structure ? Le sacrement est essentiellement signe, signe de l'incorporation au Christ et de l'unité de tous les membres ; aucun n'échappe à cette loi : symbole de foi, baptême, eucharistie, ordre, juridiction... jusqu'aux rites extrêmes, qui introduisent à l'Église céleste ! Or, ce signe, sans être anéanti, est évidemment, dans le schisme, forcé et dévié. Ainsi, la

théologie latine elle-même, avec sa catégorie de l'illicite, atteste une réalisation imparfaite du sacrement, en s'abstenant d'en scruter le mode et les nuances. Les hésitations mêmes de l'ancienne tradition sont symptomatiques (1) ; et, avec les distinctions que nous avons posées, nous pourrions accorder beaucoup à la théologie archaïque de saint Cyprien, selon qui la *Catholica* est le lieu de tous les sacrements.

La discipline orientale, pour sa part, a conservé le principe de l'*économie* (2). Pour la théologie orthodoxe, les sacrements ne s'administrent que dans l'Église ; en dehors, leur valeur n'est pas reconnue ; et pourtant, dans ces conditions déficientes, quelque chose est posé potentiellement, tel que, se parachevant dans l'acte éventuel d'une réunion, et se retrouvant *dans l'Église*, il puisse dispenser d'une réitération du sacrement. Cela fut clairement énoncé, par exemple, à propos des ordinations anglicanes, à Athènes en 1939 (3), et en 1948, à la Conférence de Moscou (4) : on y constate que leur sens n'est pas garanti par une foi sacramentelle ferme, qui supposerait une doctrine bien définie et orthodoxe, tandis que les formulaires officiels sont volontairement

---

(1) Bien des faits suggestifs sont groupés par Mgr E. AMANN, *Réordinations*, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVIII, Paris 1937. col. 2385-2431, avec bonne bibliographie.

(2) Cette doctrine n'est pas spécifiquement schismatique, mais fut esquissée dès l'antiquité, en particulier à propos du baptême des hérétiques. Cf. C. H. TURNER. *Apostolic succession. The Problem of Non-Catholic Orders*, dans *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, Londres 1918. p. 143-196. Un ancien florilège semble déjà avoir rassemblé des textes patristiques favorables à cette attitude : E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr.* 1431. *Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandl. der Bayer. Akad. der Wiss. Philolog. - historische Klasse. XXXII, 2) Munich, 1927, spécialement cf. p. 94.

(3) Cf. P. DUMONT, *Anglicans et Orthodoxes*, dans *Irénikon*, XVII (1940) p. 59-62, 69-74, 76-77. C'est, à notre connaissance, l'étude la plus accessible sur cette question de l'*économie*.

(4) Voir par ex. le *Church Times* du 3 septembre 1948, p. 493 et 498.

imprécis ou se contredisent ; or personne n'est qualifié pour sortir de là autrement que par des déclarations privées. C'est, au fond, l'objection majeure des catholiques, le doute invincible sur l'intention de l'Église anglicane (1), non seulement aux origines, mais jusqu'aujourd'hui, et quelles que soient les convictions personnelles de tel ou tel consécrateur. La résolution de Moscou s'achève pourtant en assurant que, selon le principe de l'*économie*, la hiérarchie anglicane peut recevoir, de la part de l'Église orthodoxe, la reconnaissance de ses ordres, si d'abord est établie une unité formelle de foi et de confession.— Ce qu'il y a là de traditionnel, qu'on ne pourrait évidemment introduire dans nos catégories sans une critique serrée, laisserait place à des hypothèses imprévues au temps d'*Apostolicae Curae* et, tout en maintenant les constatations de Léon XIII, faciliter le travail de réunion.

Ceci n'est qu'un exemple des problèmes qui se posent, lorsqu'on réalise que, mystérieusement, le Corps du Christ s'étend, actif, sur l'Univers entier. Mystère dans lequel Dieu veuille confirmer tous ceux qui l'invoquent dans le Christ Jésus.

Clervaux
(G. D. de Luxembourg). J. GRIBOMONT. O. S. B.

(1) Quelle qu'ait été l'imprécision dogmatique de l'Anglicanisme, il a toujours eu l'intention minimum de transmettre une hiérarchie traditionnelle, différente du ministère presbytérien. Cette intention peut suffire à transmettre ce qu'elle entend transmettre, ni plus, ni moins. D'ailleurs, d'une façon indirecte, le « perfectionnement » de la foi dans une communauté peut remédier à des déficiences qui semblaient irréparables ; ainsi le mouvement de Haute Église entraînant l'Anglicanisme à l'intercommunion avec des Vieux-Catholiques ou des Orientaux, ce qui peut aboutir à enrichir les ordinations.

Les grandes orientations actuelles de la spiritualité protestante.

Le terme de « spiritualité » n'est que très peu utilisé dans le protestantisme, et la raison en est que la pensée réformée peut difficilement concevoir la vie spirituelle autrement que comme comprise dans le mouvement de la foi. La pensée protestante a de la peine à distinguer. Tout se tient et est compris dans l'acte de foi. Le « *sola fide* » explique bien l'attitude spirituelle protestante. Morale et spiritualité sont déjà impliquées et comprises dans l'affirmation dogmatique, comme les œuvres le sont dans l'acte de foi. Le dogme lui-même n'est souvent que la conclusion d'un examen de théologie biblique, et l'on pourrait dire que, pour le protestant, tout se ramène à un problème d'exégèse, c'est-à-dire à la Bible, lue dans l'Église pour notre temps. Il n'y a donc pas dans le complexe de vie spirituelle que représente le protestantisme un chapitre distinct et détaché que l'on pourrait nommer « spiritualité ». La vie spirituelle ou mystique n'existe pas à l'état plus ou moins autonome, elle ne s'imagine pas en dehors et distincte de la confession de la foi, de la vie communautaire et liturgique. De là vient que certains s'étonnent que le protestantisme ne fournisse pas plus d'« ouvrages de spiritualité ». L'absence des communautés monastiques et des vocations contemplatives jusqu'à présent est invoquée comme raison de ce manque. Mais ne faut-il pas plutôt être attentif au fait que la spiritualité n'est pas un chapitre de l'existence protestante, mais qu'elle est diffuse dans toutes les branches théologiques et pratiques, qu'elle est partout ?

On ne peut donc pas parler de « la spiritualité protestante » sans parler de tout le mouvement spirituel que représente l'Église réformée.

Nous allons donc essayer de saisir ce qui aujourd'hui est le plus significatif dans l'esprit protestant, dans ce grand renouveau de la spiritualité protestante et plus particulièrement ce qui signifie quelque chose du point de vue œcuménique, du point de vue de l'unité de l'Église. D'ailleurs on peut se demander si tout le renouveau théologique, ecclésiologique et liturgique actuel dans le protestantisme, ne s'explique pas tout entier par ce mouvement universel de convergence et d'unité, qu'on nomme « œcuménique ». Depuis une vingtaine d'années en tout cas, tous les réveils et mouvements importants dans le protestantisme se sont produits dans le sens de ce grand retour à l'*Una Sancta* des premiers siècles chrétiens, et qui redevient maintenant l'espérance de tant de groupes chrétiens. C'est bien cette tendance généralement œcuménique du renouveau de la spiritualité protestante que soulignent les différentes contributions à l'ouvrage « Positions protestantes », paru dans la collection « Rencontres » (1).

* * *

Au fond, le grand courant de renouveau qui traverse actuellement le protestantisme peut être caractérisé comme un retour à la Bible et aux grands dogmes traditionnels. Après une longue période (XVIIIe et XIXe siècles) où la foi avait été de plus en plus envisagée dans ses résonances rationnelles et psychologiques, la Bible ramenée à un témoignage d'expérience religieuse, le dogme à une description de la foi vécue et le sacrement à un symbole

(1) Articles des pasteurs G. Casalis, R. Chapal, J. Bosc, J. Jousselin, R. de Pury et des Pères L.-M. Dewailly, O. Chifflot et A. Maydieu, Éd. du Cerf, Paris, 1946.

de la communion au Christ et de la vie communautaire des chrétiens, la théologie réformée n'a pas cessé depuis quelque vingt ans, d'opérer un rétablissement de la transcendance de la Parole de Dieu, du caractère normatif du dogme ecclésiastique et de la puissance efficace du sacrement.

Deux écoles se partagent l'honneur de ce redressement : le néocalvinisme et le barthisme. L'intérêt fondamental de l'une et de l'autre est bien cette affirmation de la transcendance de la Vérité chrétienne : Parole de Dieu dans l'Écriture, dogme, Église, sacrements... Elles se distinguent cependant en ce que la première, le néocalvinisme, d'un caractère plus large et œcuménique, a une conception plus traditionnelle, plus classique, plus scolastique du dogme et une conscience plus claire et plus profonde de la continuité de l'Église dans ses ministères et ses sacrements (1). La seconde, le barthisme, d'un caractère parfois plus dynamique et exclusif, comprend plus la Parole de Dieu comme un acte *hic et nunc* de Dieu, sur le modèle et selon le mouvement de la Révélation, tout pouvant toujours être remis en question, d'où une conception intermittente et locale de l'Église (elle n'existe vraiment qu'engagée par la Parole de Dieu et que rassemblée dans un lieu donné) (2).

---

(1) Voir sur les bases du néocalvinisme : A. LECERF, *De la nature de la connaissance religieuse* et *Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse*. Éd. Je Sers, Paris, 1938 ; du même, *Études calvinistes*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949.

La méthode théologique et l'attitude dogmatique d'un Oscar Cullmann peut être également considérée comme néocalviniste ; voir surtout son *Christ et le temps*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. On peut ranger encore dans cette école ouverte, à titres divers, des théologiens dont la pensée est très influente, plus influente et représentative peut-être que celle des grands « cantors », tels que F.-J. Leenhardt, J. de Saussure, H. d'Espine...

(2) Voici sur l'école barthienne : K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zurich. En français : J.-L. LEUBA, *La dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*, Cahiers théologiques de l'actualité protestante

On ne peut rappeler ces grandes lignes du renouveau de la théologie et de la spiritualité réformées qui se résument dans l'affirmation de la transcendance de la Révélation, sans indiquer ici l'indéniable influence, sur tout ce mouvement de la pensée prophétique du théologien, philosophe et poète danois, Sören Kierkegaard (1). Tout son message se résume, comme tout le renouveau protestant actuel, dans la prise de conscience et l'affirmation que la vérité chrétienne est une révélation transcendantale et objective d'un Dieu vivant et libre, exigeant un acte de foi sans condition, un véritable saut dans le vide, et un amour passionné et obéissant. Cette révélation peut recevoir toutes les interprétations humaines, rationnelles, philosophiques, psychologiques, mystiques, religieuses, elle n'en reste pas moins, derrière cette apparence commune et cette explication immanentiste, qui « scandalise » et peut faire tomber celui qui n'a pas le Saint-Esprit, la Parole même de Dieu, comme Jésus lui-même dont l'aspect tout humain et « scandalisant » cache la personne divine du Fils même.

1) LA NÉCESSITÉ DU DOGME DANS LA VIE SPIRITUELLE

Le renouveau théologique a ses répercussions immédiates sur le plan de la vie spirituelle, en ce sens qu'après une longue phase où les aspects pratique, moral ou mystique de l'attitude chrétienne avaient été mis en honneur, c'est aujourd'hui le fondement dogmatique qui est recherché sur lequel l'édifice de la foi et de la piété sera bâti.

N° 12, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947 ; K. BARTH, *Parole de Dieu et Parole humaine*, Éd. Je Sers, Paris, 1933 ; trois conférences très significatives de K. BARTH, *Révélation, Église, Théologie*, Éd. Je Sers, Paris, 1934.

(1) Voir surtout : *L'École du christianisme*, traduit par P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1936.

Si l'on compare les sermonnaires du siècle dernier avec les spécimens les plus significatifs de la prédication moderne, on se rend immédiatement compte du changement opéré en homilétique. Les grands prédicateurs du siècle dernier et du début de celui-ci cherchaient avant tout à élever les fidèles dans une contemplation du sacré où ils puiseraient des forces pour leur vie personnelle et leur témoignage pratique. Même les moins suspects de libéralisme, comme le grand prédicateur que fut Adolphe Monod ou le liturgiste Eugène Bersier, n'échappent pas à cette tendance générale. Aujourd'hui au contraire le souci est de donner à la vie chrétienne une structure biblique et dogmatique dont dépendra une action fidèle et forte. Citons parmi les plus remarquables prédicateurs de notre temps le Pasteur Marc Bœgner dont les prédications de Carême à Passy sont fidèlement écoutées (1), le Pasteur Pierre Maury dont le Carême 1948 a été publié, le Pasteur Roland de Pury (2) remarquable tant par son exégèse intelligente que par la forme racée de sa langue, le Pasteur Jean de Saussure, prédicateur de la cathédrale de Genève, qui plus que les autres encore a le souci de donner, avec une interprétation aussi fidèle du texte sacré, une structure dogmatique solide et bien nette à la foi des fidèles (3). Il faudrait faire état de tout le renouveau de la prédication dans les églises de langue allemande ; mais il faut nous limiter au français. Nous citerons seulement la traduction des méditations sur l'Évangile de Jean du célèbre prédicateur bâlois Walter Luthi (4).

Pour saisir la différence entre cette prédication, profon-

(1) Voir plusieurs séries parues depuis 1938 aux Éditions Je Sers.

(2) *Ton Dieu règne*, 14 prédications, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943.

(3) Aucune prédication de J. de Saussure n'a encore été publiée ; de nombreuses circulent sous forme de copies dactylographiées.

(4) *La parole faite chair*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

dément biblique et clairement dogmatique, et celle des trois ou quatre générations précédentes, il serait utile d'étudier le sens donné au XVe siècle et aujourd'hui aux termes : « édifier, édification, édifiant ». Pour la piété du siècle dernier « édifier » signifiait élever l'âme dans un contact religieux avec Dieu et promouvoir en elle de saintes émotions et de courageuses résolutions. Actuellement, l'édification de l'Église s'entend de l'œuvre du Saint-Esprit qui, par la Parole de Dieu, bien comprise, dresse et structure une communauté de fidèles engagés dans l'obéissance au Christ. On est passé d'une conception individualiste à une conscience communautaire de l'édification (1).

Si dans beaucoup de paroisses la vie spirituelle est mieux nourrie et soutenue par une prédication biblique plus ferme, la piété protestante court toujours le risque, par crainte d'un dogmatisme trop rigoureux, de se perdre et de ne plus voir clair dans une conception trop mystique, il faudrait dire parfois trop sentimentale de la foi chrétienne. Les fidèles se satisfont trop souvent d'une émotion religieuse ou d'un encouragement moral sans chercher à penser leur foi dans des concepts dogmatiques clairs. Il faut voir là une des raisons de la faiblesse actuelle du témoignage de l'Église à travers les laïcs. Et la prédication est souvent responsable de cet état de choses. Elle est trop prophétique souvent, insuffisamment doctorale. Les appels prophétiques doivent être suivis d'indications précises pour la foi et le témoignage. Si la Réforme a pu se répandre au XVIe siècle, c'est en grande partie parce que chaque fidèle possédait dans l'esprit un catéchisme clair et précis qui pouvait servir à nourrir la foi et le témoignage des fidèles dans les efforts de conquête et dans les persécutions.

---

(1) Voir : PIERRE BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église ; le concept d'édification dans le N. T.*, Cahiers théol. de l'act. prot., No 21, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948.

Un grand effort a été fait ces dernières années pour donner à l'Église toute entière une conscience plus nette de la structure intellectuelle de la foi. A côté de nombreux catéchismes (1), il faut citer des ouvrages d'approfondissement de la foi de l'Église, sous forme de commentaire aux credos œcuméniques ou de la Réforme. Karl Barth a publié un commentaire du symbole des apôtres (2), du catéchisme de Calvin (explication du même symbole) (3) et de la confession de foi écossaise de 1560 (4). Mais ces ouvrages, qui révèlent bien la pensée barthienne, ne sont peut-être pas suffisamment simples et accessibles à tout fidèle. Le plus remarquable ouvrage de cette espèce reste encore le commentaire au symbole des apôtres sous forme de prédication du Pasteur Jean de Saussure (5). Nombreux sont les fidèles qui ont été marqués par ce condensé riche et simple de pure doctrine réformée (6).

---

(1) Les deux meilleurs sont certainement pour l'enseignement biblique (1re année du catéchisme réformé) : *L'argile et le maître potier* de Roland de PURY, Roger CHAPAL et Charles FOLTZ. Imprimeries réunies, Valence, 1944 ; et pour l'enseignement doctrinal (2e année) : *Je suis le Seigneur ton Dieu* (6e édition) de Roland de PURY, en collaboration avec les Pasteurs RIEBEL, JEANNERET, CHAPAL et FOLTZ, Librairie de la Lanterne, Lyon, s. d. Il faut encore citer le bon catéchisme supérieur d'André de ROBERT : *L'unique assurance*, Imprimerie A. Coueslant, Cahors, 1943.

(2) Karl BARTH, *Credo*, Éd. Je Sers, Paris, 1936.

(3) ID., *La confession de foi de l'Église*, Cah. théol. de l'act. prot., N° 2, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943.

(4) ID., *Connaître Dieu et le servir*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1945.

(5) Jean de SAUSSURE, *Crois-tu cela ?* Éd. Labor, Genève.

(6) On peut ajouter des ouvrages orthodoxes dans le même esprit tels que : *Notre Foi* d'Emil BRUNNER, Éd. la Concorde, Lausanne, 1946, explication lumineuse de quelques grands points de doctrine ; *La foi évangélique* de Franz-J. LEENHARDT, Éd. Labor, Genève, s. d., cinq études sur la révélation, Dieu, Jésus-Christ, le Saint-Esprit, l'Église, où tout le mystère chrétien est clairement exposé ; *La foi réformée* de Charles BRUTSCH, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947, en trois chapitres : *Jésus-Christ, la Bible, l'Église* ; *Compagnons...* et *De nouveau* : *Compagnons* de M.-A. EINDIGUER, Éd. la Concorde, Lausanne, 1944 et 1935, deux brefs exposés de la doctrine et de la morale chrétiennes.

Ce besoin de précision et de structure intellectuelle de la foi se fait sentir d'ailleurs non seulement dans les milieux orthodoxes de l'Église, mais même chez des hommes de tendance plus libérale ou plus affranchie de la tradition réformée (1).

Cette nécessité du dogme pour la vie spirituelle et le témoignage chrétien, retrouvée assez généralement dans l'Église qui doit pouvoir confesser sa foi dans un monde hostile, tend à atténuer heureusement l'opposition traditionnelle entre libéraux et orthodoxes. Notre temps ne permet plus une constante et dangereuse remise en question des grandes vérités chrétiennes, ni un attachement crispé à des positions plus philosophiques que théologiques ; c'est en un temps de quiétude que l'Église peut se permettre de laisser se poser librement toute question et s'animer de féroces controverses théologiques. Aujourd'hui, il faut regarder à l'urgence de témoignage d'absolu et de consécration, et cela tend à réunir tous ceux qui ne sont pas encore des théologiens poussiéreux ou fossiles, tant libéraux qu'orthodoxes, dans une confession précise et forte d'une foi fidèle, intelligente et pratique.

2) LE BESOIN DE L'ÉGLISE

Découlant de ce besoin de structure dogmatique pour la vie spirituelle, on ressent dans le protestantisme un immense besoin de l'Église. Notre siècle est vraiment un siècle de l'Église pour le protestantisme. Après un XVII[e]

---

(1) Voir par exemple : Philippe CHERIX, *Le symbole des apôtres et l'Église universelle*, Éd. H. Messellier, Neuchâtel, s. d., qui, tout en s'affranchissant des symboles œcuméniques, recherche une affirmation positive de la foi ; J. ERNI, *Je crois la sainte Église universelle*, Éd. du Chandelier, Bienne, 1945, qui, après avoir passé du catholicisme au protestantisme, dans un esprit plutôt libéral, retrouve la nécessité du dogme et de la liturgie.

siècle où l'Église fait plutôt figure d'institution dogmatique, le XVIII[e] où la raison individuelle tend peu à peu à s'affranchir de cette institution, le XIX[e] où l'on insiste d'abord sur la conscience religieuse et morale et sur la conversion individuelle, le renouveau théologique du XX[e] siècle nous fait retrouver le sens de la communauté chrétienne.

C'est d'abord le besoin de l'Église sur le plan de la foi. La doctrine du libre examen, qui, il faut bien le dire (combien de manuels d'apologétique véhiculent inlassablement cette erreur), n'a jamais été reçue dans le protestantisme orthodoxe et ne trouve pas de fondement véritable dans la pensée des réformateurs du XVI[e] siècle, mais a eu quelque honneur dans le libéralisme théologique du XIX[e] siècle, cette doctrine est peu à peu extirpée de l'esprit protestant. La foi est conçue, selon l'orthodoxie réformée, comme un attachement au Christ dans l'amour et la vérité, trouvant sa source et son aliment dans la Révélation de la Parole de Dieu contenue dans les Saintes Écritures. La Bible peut être lue par chacun librement, et l'individu, éclairé par le Saint-Esprit, peut y recevoir la lumière. Cependant il ne peut y avoir assurance ferme concernant la vérité chrétienne que dans une lecture communautaire de la Bible, c'est-à-dire que la vérité ne peut être découverte par l'individu que dans l'Église lisant l'Écriture ou plus exactement dans l'Écriture lue et expliquée par l'Église, communauté totale et œcuménique des croyants, de tous les lieux, de tous les temps (1). L'individu chrétien doit toujours faire passer

---

(1) Au sujet de la conception réformée de la tradition, quelques pages capitales de Karl Barth, *Credo*, op. cit. note 12, 225-228, dont nous citons ces quelques phrases suggestives : « *Tradition n'est pas Révélation*. Toutefois nous devons dire, d'accord en cela avec les Pères de l'Église ancienne et avec les Réformateurs, qu'à aucune époque il ne saurait être question dans l'Église de sauter pour ainsi dire par-dessus les siècles et de se rattacher immédiatement à la Bible (chacun se fiant à sa perspicacité et à son cœur). C'est ce qu'a fait le biblicisme... La Bible est lue dans l'*Église* et écoutée par l'*Église*... Les grands docteurs de l'Église, les Con-

avant sa propre opinion sur telle vérité ou tel texte biblique, le point de vue de la communauté dans laquelle est lue l'Écriture, et avant, la doctrine de toute l'Église ; il aura une assurance plus grande encore si la tradition est avec lui ; enfin, là où toute l'Église s'accorde, comme sur les grands symboles œcuméniques, sa foi est pleinement assurée. Mais, bien entendu, il faut que ce soit sur l'Écriture c'est-à-dire sur « le fondement des apôtres, et des prophètes », que repose sa foi. L'Église peut parfois s'égarer et il faut que constamment elle soit ramenée à la vérité par le jugement de la Parole de Dieu. Une vérité réunissant un certain « consensus » d'Églises, mais ne reposant pas strictement sur le texte de la Bible, ne peut être de foi. L'exemple de l'Assomption de Marie s'offre à notre esprit. Mais, en revanche, une interprétation du texte sacré qui ne recueillerait l'approbation que d'un petit nombre de communautés, n'aurait pas de chance d'être vraie. On pourrait dire que la théologie réformée est ouverte à une certaine notion de l'infaillibilité doctrinale, que l'on pourrait signifier ainsi : l'Église peut être certaine de la vérité de son credo (infaillibilité maximum) s'il est fondé sur une lecture et une exégèse de l'Écriture dans la communion œcuménique. C'est une des raisons de la grande aspiration du protestantisme à la recherche de l'unité chrétienne que cette magnifique espérance d'une vérité plus totale dans la communion œcuménique de l'*Una sancta*.

Ainsi l'individu ne peut sans présomption, orgueil ou révolte contre Dieu même, faire prévaloir son opinion

---

ciles n'ont-ils pas une « autorité », sinon céleste, du moins terrestre et humaine ?... A mon avis, toute la question de la tradition est dominée par le cinquième commandement : Honore ton père et ta mère !... Il n'est pas question de liens, ni de servitude ; il s'agit simplement d'obéir (comme vous obéissez, je l'espère, à votre père et à votre mère !) au passé de l'Église, aux « Anciens » dans l'Église ».

pour s'opposer à l'exégèse biblique de l'Église. La foi de la communauté chrétienne de mon temps doit être ma foi. Non pas que l'Église ne puisse pas errer parfois, et donc ne doive jamais revenir sur telle ou telle doctrine. L'Église d'aujourd'hui peut légitimement juger et critiquer une doctrine reçue au XVIe, au XIIIe, ou au Ve siècle. Elle peut même la renier. Elle doit cependant agir là avec prudence et discernement dans une compréhension interne du mystère de la foi qui ne change pas sous les diverses enveloppes historiques qu'il reçoit. Cependant, ce jugement sur la foi de l'Église ne peut être porté que par l'Église elle-même, par le canal de ses synodes et de son concile œcuménique ; cela n'appartient pas à l'individu qui toujours doit s'en remettre au jugement de la communauté, même s'il doit faire entendre un message prophétique de la part de Dieu. La seule légitimité de la Réforme, pour nous, de ce point de vue ecclésiastique (il y a aussi le point de vue exégétique et théologique) est que Luther a d'abord cherché à faire entendre son message dans l'Église romaine à laquelle il se voulait obéissant, que par la suite c'est une grande fraction de l'Église vivante et fidèle qui l'a suivi une fois mis hors de son sein, qu'enfin l'espérance des successeurs, d'un Calvin entre autre, a été que toute l'Église allait passer par la Réforme, ce qui devait mourir, mourant. C'est donc vraiment dans une conscience profondément ecclésiastique que la Réforme s'est opérée et c'est cette conscience, atténuée en certains et presque perdue par d'autres, que le renouveau actuel retrouve.

Ce sens ecclésial ne se rencontre pas seulement au plan de la foi et du dogme, mais encore à celui de la discipline, de la vie, de l'action, dans l'Église. C'est une redécouverte de la vertu d'obéissance qui se produit. On se rend compte que rien de bon, de puissant, de rapide, ne peut être accompli dans l'Église, sans l'obéissance et non l'obéissance facile « à Dieu seul » qui dispenserait de l'obéissance con-

crète, mais l'obéissance au Christ dans son Église, dans la communion des frères sous la conduite de leurs bergers.

C'est ainsi que sur le plan de la vie spirituelle on remarque un grand besoin de direction. La simple cure d'âme traditionnelle, où le fidèle vient chercher le conseil de la Parole de Dieu sur tel ou tel problème, conseil qu'il reste libre d'accepter, comme la prédication publique, se mue peu à peu en vraie direction spirituelle où les caractères essentiels d'une direction sont respectés : ouverture totale, confiance, acceptation d'une autorité, obéissance (1). La confession générale, précise, est acceptée comme condition d'une telle direction. Il faut reconnaître là l'influence indéniable d'un mouvement comme celui des Groupes d'Oxford, devenu le Réarmement moral, sur la pensée protestante à ce sujet. La pratique du partage et la recherche d'une « guidance » par le recueillement contrôlé ont permis à beaucoup de protestants de s'ouvrir à la compréhension de la confession et de la direction, jadis souvent considérées par le protestant moyen comme l'abomination romaine par excellence et dont le refus est souligné par tous les catholiques affranchis de leur Église comme une des notes à l'honneur du protestantisme, avec le mariage des prêtres, et parfois le refus du culte de la Vierge et des saints. Certains même comprendraient, revenant là simplement à Luther, la confession sacramentelle, fondée sur la promesse du Christ aux apôtres que ceux à qui ils pardonneraient les péchés ils leur seraient pardonnés (Jean 20 : 22-23).

L'organisation de l'Église et la discipline dans l'Église se ressentent de cette évolution vers une certaine notion de

---

(1) J.-D. Benoit, *Direction spirituelle et Protestantisme*. Ce livre, très remarquable, légitime la direction aux yeux du protestantisme moyen. Voir aussi des pages essentielles sur ce problème dans R. Schutz, *Introduction à la vie communautaire*, Éd. Labor. Genève, 1944, p. 36-38.

l'obéissance. L'Église réformée à la suite du luthéranisme s'achemine vers une conception plus épiscopale du gouvernement de la communauté chrétienne. On passe peu à peu d'une ecclésiologie presbytérienne-synodale (gouvernement par les presbytres réunis en synode) à une organisation presbytérienne-synodale-épiscopale (même gouvernement, mais sous la présidence et direction d'un « évêque »). Cette conception n'est d'ailleurs pas étrangère au calvinisme qui, en Hongrie, est épiscopal. En France, l'institution des présidents de Région ecclésiastique va dans ce même sens épiscopal, et l'on ne voit pas très bien ce qui différencie d'un évêque certains d'entre eux. qui ont acquis une magnifique autorité, si ce n'est le fait qu'aucun pouvoir d'ordre ne les caractérise et que leur autorité n'est que de juridiction et parfois personnelle.

Après une discussion engagée sur ce problème du ministère et du gouvernement dans l'Église (1) le professeur d'exégèse à l'Université de Neuchâtel, Philippe-A. Menoud, a écrit un remarquable cahier sur ce problème, où, sur la base des textes néotestamentaires, il se prononce nettement pour une conception de l'autorité venant d'en haut et s'incarnant dans une personne : c'est l'expression la plus achevée et la plus ferme de la doctrine de l'épiscopat (2).

---

(1) H. D'ESPINE, *Les Anciens, conducteurs de l'Église*, Cah. théol. de l'act. prot. N° 7, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944 ; l'auteur se fait le défenseur d'un gouvernement collégial, au moins de la communauté locale ; J. BAMAND, J. CADIER, H. LEENHARDT, L. RIMBAULT, *Pasteurs et Anciens*, Études théologiques et religieuses, N° 2, Montpellier, 1946 ; les auteurs défendent la conception réformée du gouvernement par le pasteur entouré des anciens ; voir aussi J.-D. BURGER, *Le ministère chrétien*, Neuchâtel, 1948.

(2) Philippe-H. MENOUD, *L'Église et les ministères, selon le Nouveau Testament*, Cah. théol. de l'act. prot., N° 22, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. Voir surtout les p. 49-61. On est frappé et réjoui de voir la proximité de point de vue entre cette étude magistrale et l'article de Jean COLSON, *Aux origines du sacerdoce et de l'épiscopat*, dans le Supplément N° 9 de la *Vie Spirituelle*, mai 1949, p. 24-59.

Ces idées nouvelles et anciennes sont lourdes d'implications œcuméniques, et expliquent des réunions récentes, comme celle des Églises de l'Inde du Sud où des traditions non épiscopales ont cru pouvoir accepter l'épiscopat avec l'Église anglicane.

Citons quelques lignes caractérisriques du Pasteur P.-H. Menoud : « Elle (l'épître de Tite) souligne surtout deux points : l'épiscope est l'économe de Dieu, ce qui revient à dire qu'il est le chef et le représentant autorisé de l'Église... Les épîtres (I et II Timothée, Tite) mentionnent encore un autre ministère, celui de délégué apostolique que Timothée exerce à Éphèse et Tite en Crète... Si Timothée et Tite ne sont pas apôtres comme Paul et ne pouvaient l'être à aucun titre, ils sont cependant ses successeurs dans l'édification de l'Église et ils auront eux-mêmes des après-venants... Parce que le salut est une histoire, la tradition est un élément vital du christianisme. C'est pourquoi l'apostolat, en tant qu'il est aussi le ministère de l'édification de l'Église, se continue... L'Église est dirigée par les apôtres et ensuite par leurs successeurs, au sens que nous avons dit... Bref, parce que l'Église est le corps du *Christ*, l'autorité qui la gouverne s'impose à elle d'en haut... La christocratie hiérarchique... est l'expression même de la théologie de l'Église » (1).

Enfin, le besoin de l'Église s'exprime généralement sur le plan de la piété. On peut se demander si le protestantisme n'a pas souffert d'une influence trop grande de la mystique individuelle, individualiste même, de certains des Réformateurs, Luther en particulier, à travers lui, de la mystique médiévale, et au delà, d'une mystique étrangère au christianisme, où l'accent est mis sur l'exercice personnel et solitaire de la vie spirituelle. L'insistance sur la nécessité de la piété individuelle nourrie dans la solitude du culte

(1) *Op. cit.*, p. 51, 52, 53, 54, 54, 60.

personnel par la lecture de la Bible et la prière privée spontanée, si elle a forgé des âmes d'une trempe évangélique pure et solide, plonge souvent beaucoup de fidèles dans la perplexité et même une certaine angoisse, quand ils se rendent compte de leur difficulté à se maintenir dans une discipline spirituelle personnelle rigoureuse. C'est qu'il leur manque l'appui de la piété collective fréquente de l'Église. Le Nouveau Testament n'insiste pas tant sur la piété individuelle. La prière est un acte communautaire, d'abord. On prie dans, avec et par l'Église. Même si « sa dévotion » n'est pas au diapason de l'Office célébré, la présence est déjà une prière, parce qu'une obéissance, et elle peut permettre un renouvellement. La prière personnelle est plutôt envisagée comme un prolongement de la prière fréquente de l'Église réunie, dans certains moments mis à part par chacun dans le « secret de sa chambre », ou surtout dans la prière perpétuelle de la vie chrétienne selon le « Priez sans cesse » de saint Paul (1).

Ce sens communautaire de la piété est retrouvé surtout par le grand renouveau liturgique actuel (2).

---

(1) Ce réveil de la piété communautaire de l'Église a été remarquablement décrit et orienté par Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

(2) En terminant ce paragraphe sur l'Église, on ne peut oublier quelques ouvrages significatifs et qui ont exercé leur influence sur le renouveau communautaire de l'Église réformée : J. ELLUL... et autres, *Communauté*, Coll. Vocations, N° 3, Éd. Je Sers, Paris, 1942 ; K. BARTH, *Les communautés chrétiennes dans la tourmente*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943 ; W. A. VISSER 't HOOFT, *Misère et grandeur de l'Église*, Éd. Labor, s. d. ; A. AESCHIMANN... et autres, *L'Église*, Coll. Protestantisme, N° 1, Éd. Je Sers, Paris, 1941 ; A. FINET... et autres, *La Paroisse*, Coll. Protestantisme, N° 4, Éd. Je Sers, Paris, 1943 ; P. BALMER... et autres, *L'Église parmi nous*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

3) LA VIE LITURGIQUE

Le dogme, l'Église, la liturgie : les trois grands domaines du renouveau dans le protestantisme. Les trois sont liés et se commandent. La liturgie est née de la vie du dogme dans l'Église, et la renaissance liturgique actuelle est due au renouveau de la prédication de la Parole de Dieu et de la vie sacramentelle retrouvée dans une communauté ecclésiastique priante. Il faut encore expliquer cette redécouverte de la valeur éminente du sacrement dans l'Église, car c'est là une des causes les plus profondes du renouveau liturgique protestant.

Ou pourrait dire que, s'il est vrai que tout le contenu spécifique du message chrétien se résume en un mot : l'amour, toute la forme de ce message est comprise dans le concept de sacrement ou de signe. Le mystère fondamental de la foi, l'incarnation, est un mystère sacramentel, car le Christ venu en chair est le grand sacrement, puisque sous une forme humaine est rendu présent, signifié efficacement et communiqué Dieu lui-même. Le mystère de la rédemption est sacramentel, puisque la croix d'un condamné à mort devient le signe efficace du salut des pécheurs. L'Église est sacrement, car dans sa misère et faiblesse humaine, Dieu s'engage et agit. L'Écriture... C'est dire que lorsque l'Église perd la notion du sacrement, elle se perd elle-même, quand elle en retrouve l'éminente valeur elle se réédifie.

Nombreux sont les travaux qui ont voulu redonner un sens vivant aux sacrements de l'Église ; on ne pourrait les énumérer tous (1). La notion de sacrement qui se dégage

(1) Citons deux ouvrages très simples, mais révélateurs d'une opinion commune de l'Église, l'un réformé, l'autre luthérien : H. Eberhard... et autres, *Les sacrements,* Collection Protestantisme, N° 3, Éd. Je Sers, Paris, 1942 ; Th. Süss, *Parole et Sacrement,* Études luthériennes, N° 4, Éd. luthériennes, Paris-Strasbourg, 1947.

de tous les efforts théologiques et liturgiques tient en une phrase : le sacrement est un signe sensible et une action de l'Église, où Dieu, selon sa promesse, s'engage par sa présence et agit efficacement. Si, par réaction contre un sacramentalisme formaliste, les Réformateurs, Calvin surtout, ont cru devoir rompre avec le septénaire traditionnel, en restreignant tellement le concept de sacrement qu'il ne désignait plus que le baptême et l'eucharistie, le renouveau sacramentel, libéré d'une polémique et d'une apologétique à courte vue, retrouve dans le Nouveau Testament d'autres gestes de l'Église que le baptême et l'eucharistie, qui peuvent être appelés sacrements. C'est d'abord le sacrement de l'imposition des mains, sacrement du Saint-Esprit, transmettant les dons du témoignage aux fidèles baptisés (confirmation, v. Act. 8 : 15-19 ; 19 : 6), conférant aux ministres de l'Église les dons nécessaires à leur charge (ordination, v. I Tim. 4 : 14 ; II Tim. 1 : 6), guérissant les malades et pardonnant les péchés (imposition et onction des malades, v. Jac 5 : 14-15). L'absolution donnée après la confession privée des péchés peut elle-même entrer dans la définition indiquée plus haut, puisque Dieu s'engage vraiment et efficacement dans la parole de pardon que l'Église prononce en son nom (Jean 20 : 22-23). Du septénaire catholique, seul le mariage pose un problème, car il semble que, du point de vue théologique, le mariage appartienne uniquement à l'ordre de la création. Étant donné son indissolubilité, il semble bien que Dieu s'engage dans l'union de deux êtres, mais cela n'est pas le cas des seuls fidèles ; le mariage serait plutôt un sacrement naturel qu'un sacrement ecclésiastique, rattaché à l'ordre de la création plutôt qu'à celui de la rédemption, bien que selon saint Paul (Eph. 5 :22-23), il signifie chez les époux chrétiens quelque chose du mystère de l'Église ; ce n'est pas l'acte du mariage qui devrait être considéré comme ecclésiastiquement sacramentel, mais plutôt son existence

entre époux chrétiens, qui signifient l'union du Christ et de l'Église.

C'est évidemment l'eucharistie qui se trouve au cœur même de la vie sacramentelle et qui commande toute la liturgie de l'Église. D'excellentes études ont paru récemment sur la doctrine de la Sainte Cène, dont il faut citer au premier plan l'ouvrage du Professeur d'exégèse de Genève, F.-J. Leenhardt, dont le plus grand mérite est de retrouver une notion de la présence réelle qui doit ôter tout doute au catholique mal informé qui en est encore à penser que la notion de présence réelle eucharistique n'existe pas pour les protestants, et aussi de remettre en évidence le caractère eschatologique de la Cène, la communion au pain nous référant plutôt au mystère rédempteur de la croix, la communion à la coupe orientant plutôt nos regards vers la participation au Royaume à venir (1).

La doctrine eucharistique réformée, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, peut se résumer ainsi :

1) L'eucharistie est *un repas* ; le Christ y est à la fois notre hôte et notre nourriture.

2) L'eucharistie est *une présence* ; avec, sous et dans les espèces qui restent vrai pain et vrai vin, le Christ se communique vraiment, réellement et substantiellement à celui qui mange et boit.

3) L'eucharistie est *un signe* ; le pain signifie la présence efficace *du corps du Christ crucifié* ; il signifie aussi la réalité *de l'unité de l'Église* en un seul corps ; la coupe signifie

---

(1) F.-J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. Voir aussi O. DELUZ, J.-Ph. RAMSEYER, E. GANGLER, *La Sainte Cène*, Cah. théol. de l'act. prot., hors série N° 1, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1945 ; et R. WOLFF, M. SWEETING, Th. SÜSS, *La Sainte Cène*, Études luthériennes, N° 3, Éd. luthériennes, Paris-Strasbourg, 1947. Ces deux dernières études font ressortir combien la polémique sacramentelle entre luthériens et réformés (surtout Luther-Zwingli) est aujourd'hui dépassée.

la proximité *du Royaume de Dieu* et la gloire accordée au croyant dans l'élévation du Fils à l'Ascension (élévation de la coupe), réalités acquises *au prix du sang* du Christ que signifie le vin.

4) L'eucharistie est *une communion* ; le Christ passe en nous *pour nous renouveler* qui sommes greffés sur lui.

5) L'eucharistie est *un rassemblement* ; par la communion entre les frères, *tous, unis en Christ*, circule une vie qui fait d'eux *un seul corps*.

6) L'eucharistie est *une attente* ; là s'affermit la certitude *du retour du Christ* et se manifeste son attente joyeuse.

7) L'eucharistie est *une action de grâces* ; c'est un grand merci dit à Dieu *pour le don de sa personne*, dans l'enthousiasme de la vie de l'Église.

Autour de cette notion de sacrement et de signe, se développe toute une renaissance liturgique. On saisit de mieux en mieux que la piété collective, pour être vraiment liturgique, c'est-à-dire exprimer vraiment la prière de tous, objectivement et non pas selon le tempérament ou la fantaisie d'un individu dans l'Église, doit se traduire dans des formes communes à tous et qui résument toutes les aspirations du cœur chrétien. Mais où trouver cette prière objective ? On ne peut la fabriquer de toute pièce de peur de faire du subjectif collectif qui ne vaille que pour un peu de temps. Il faut donc puiser dans l'expérience de prière séculaire de l'Église. Le renouveau liturgique s'appuie donc sur une recherche de science liturgique (1). Mais il n'est pas qu'une recherche dans le passé, qui pourrait tourner à

(1) Malheureusement, dans l'application aux réformes officielles de la liturgie, ce travail scientifique n'est pas toujours respecté, d'où bien souvent une certaine fantaisie. Le mouvement Église et Liturgie, en Suisse romande, s'applique à ce travail de recherche. Citons, comme autre effort de recherche : André SCHLEMMER J. CADIER, *Le culte réformé*, Études théologiques et religieuses, N° 1, Montpellier, 1947.

l'archéologie. Il est expérience et expérimentation. Certaines paroisses vivantes peuvent essayer ainsi pour toute l'Église. Certaines paroisses mises spécialement à part comme laboratoires liturgiques, St-Jean de Cour à Lausanne, par exemple. Mais surtout, ce sont des communautés résidentes, qui sont toutes désignées pour devenir des foyers de vie liturgique pour l'Église. Ainsi la communauté de femmes de Grandchamp (Neuchâtel) et la communauté d'hommes de Taizé-lès-Cluny, en Saône et Loire. La recherche des liturgistes se porte surtout sur les quatre premiers siècles de l'Église, tant orientale qu'occidentale, et sur la liturgie anglicane. Le Professeur O. Cullmam a posé de solides fondements à tout ce travail dans son cahier sur « Le culte dans l'Église primitive » (1).

Quelle est la forme de la liturgie eucharistique qui devient aujourd'hui officielle ? Après les recherches d'« Église et Liturgie » (2) et de quelques autres liturgistes isolés, la nouvelle Liturgie vaudoise (3), essai raté, il faut l'avouer, la nouvelle Liturgie genevoise (4), meilleure, mais plus un florilège liturgique qu'une vraie liturgie, vient d'entrer officiellement en vigueur la Liturgie de l'Église réformée

---

(1) O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Cah. théol. de l'act. prot., N° 8, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944. Un ouvrage intéressant de vulgarisation sur le culte réformé traditionnel : E. ALMERAS et autres ; *Le Culte*, Coll. Protestantisme, N° 2, Éd. Je Sers, Paris, 1947. Voir encore M. THURIAN, *Joie du ciel sur la terre, introduction à la vie liturgique*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1946.

(2) Cahiers d'*Église et Liturgie*, Librairie Centrale, Lausanne ; N° 1 : *Liturgie de Communion I*, formulaire général, 1931 ; N° 4 : *Liturgie de Communion, II* pour les fêtes, 1933 ; N° 7 : *Liturgie de baptême et de confirmation*, 1936 ; les préfaces de ces cahiers signées par le Pasteur R. PAQUIER sont révélatrices du sens de ce mouvement liturgique. Voir encore les Cahiers polycopiés d'*Église et Liturgie*, Lausanne, 1948-1949, en cours, donnant un propre du temps pour chaque dimanche et fête, cinq fascicules parus, de l'Avent à la Pentecôte.

(3) Église nationale évangélique réformée du canton de Vaud, *Liturgie*, Lausanne, 1941.

(4) *Liturgie de l'Église de Genève*, 1945.

de France (1). Quelques indications données dans une note préliminaire sont à retenir : 1) « la Sainte Cène est une partie intégrante du culte » ; 2) « Les Églises auront à décider ...si l'officiant doit célébrer la première partie du culte à la Table Sainte ». 3) « Elles devront également régler les différentes attitudes de l'assemblée, en particulier en ce qui concerne l'agenouillement... »

Voici le schéma de la liturgie : salutation, invocation, adoration (introït variable selon le propre du temps), loi de Dieu (variable), confession des péchés (variable), kyrie, déclaration du pardon (paroles de grâce et absolution déclarative, variable), gloria, confession de la foi (credo), ceci constitue la première partie, préparatoire ; deuxième partie (service de la Parole, messe des catéchumènes) : oraison, lectures, prédication, offrande, intercession (variable), Notre Père ; troisième partie (service du Sacrement, messe des fidèles) : préface (variable selon le propre), sanctus, institution, prière (anamnèse, épiclèse), agnus Dei, fraction et communion, action de grâces ; quatrième partie (renvoi) : exhortation (quelques paroles de l'Écriture), bénédiction. Ajoutons que ces différents moments du culte sont entrecoupés de répons, psaumes ou cantiques chantés qui font participer toute l'Église dans une louange commune, ainsi que la récitation par tous, conseillée, du Credo et du Pater. L'élément qui peut le plus intéresser un lecteur catholique est la forme de l'épiclèse qui signifie liturgiquement la foi de l'Église en la présence réelle ; la voici :

« Envoie sur nous ton Saint-Esprit, pour qu'en recevant ce pain et cette coupe nous puissions communier au corps et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ... »

La liturgie eucharistique dominicale est le cœur de toute la vie de l'Église, mais elle ne pourrait pas s'en tenir là.

(1) Église Réformée de France, *Liturgie du culte dominical*, Éd. Berger-Levrault, Paris, 1948.

Il faut que chaque fidèle perpétue cette prière dans la vie quotidienne. Pour soutenir cette prière de chaque jour, privée, ou communautaire (paroisses vivantes et communautés résidentes) vient de paraître une sorte de « bréviaire », « L'office divin de chaque jour » (1). Il comprend deux grands offices du matin et du soir, bâtis sur les schémas des heures canoniales, et une petite heure de midi, un propre du temps avec psaumes, lecture cyclique de l'Écriture, oraisons, et un propre des saints, avec office commun. Ce dernier élément est la chose la plus nouvelle du point de vue réformé qui a toujours exclu toute dévotion aux saints. Il ne s'agit en aucune façon d'un culte des saints et d'une demande d'intercession, mais seulement d'un rappel de ceux qui ont porté le Christ en eux et l'ont glorifié dans leur existence terrestre. Seuls les saints bibliques y ont place, comme dans le « Prayer Book » anglican officiel : apôtres, évangélistes, martyrs, Vierge Marie, Jean Baptiste, S. Michel, Toussaint (2).

Il ne faudrait pas que ces faits limités, qui ne représentent pas toute l'Église réformée unanime, soient interprétés comme un retour à un culte des saints et à une demande d'intercession dans la certitude de leur mérite. Il s'agit de rien autre que ce que Luther demandait quand, dans sa réforme liturgique moins radicale que celle de Calvin, il plaidait en faveur du maintien de certaines fêtes légitimes (3). La fête de la Vierge Marie (15 août) ne sera pas

---

(1) Église et Liturgie, Communauté de Taizé-lès-Cluny, Communauté de Grandchamp, *L'office divin de chaque jour*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949. Une première ébauche (l'ordinaire et la liste des lectures) avait paru en 1943, Éd. Labor, à Genève.

(2) C'est à peu près le même sanctoral (Marie-Madeleine en plus), qu'a adopté *L'office divin* de l'Église évangélique luthérienne (inofficiel encore), Éd. luthériennes, Paris, 1946.

(3) M. LUTHER, *Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde*, 1523. « J'ai pourtant laissé subsister, dit-il, la fête de la Purification et de l'Annonciation de Marie... La fête de Jean-Baptiste est aussi bonne... »

interprétée comme fête de l'Assomption, mais simplement comme le rappel de la foi de Marie selon la grâce en elle et une adoration du Christ à travers sa mère qui l'a glorifié par son obéissance et son humilité. Qu'on ne voie pas là non plus un « besoin de Marie » ou d'une « conversation avec elle » comme l'a pensé à propos d'autres textes et faits le R. P. M. Villain (1). Voici, à titre d'exemple, la seconde oraison de l'office du 15 août, fête de Marie, Mère du Seigneur :

« Dieu saint, Père éternel, et tout-puissant, qui as comblé la bienheureuse Vierge Marie, d'une pleine mesure de ta grâce, et l'as ornée des dons spirituels par lesquels elle te priait et te magnifiait, fais que ton Saint-Esprit embrase semblablement nos cœurs, et nous inspire continuellement le désir de sanctifier ton grand nom, le nom béni du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Amen. »

4) LA RETRAITE SPIRITUELLE

Dans sa volonté de rendre un témoignage efficace dans le monde actuel déchristianisé, il est normal que l'Église et le chrétien cherchent à refaire leurs forces dans la retraite pour mieux tenir ferme. Aussi le besoin de retraite spirituelle se fait-il sentir dans l'Église réformée. Des pasteurs conduisent des groupes de catéchumènes ou de fidèles dans des maisons aménagées pour une vie de prière et de silence. La discipline liturgique et la direction spirituelle tiennent une grande place dans ces retraites, ainsi que l'étude de la Bible.

Certains se sentent même appelés à une vocation de re-

(1) R. P. M. VILLAIN, *Redécouverte de valeurs catholiques par quelques groupements réformés d'aujourd'hui*, Rythmes du monde, T. 1949, tiré à part, p. 18.

traite et de louange significative au sein de l'Église : et déjà se développent deux ou trois communautés qu'en langage catholique ou dira de type monastique (1). Être un signe extrémiste de la communauté chrétienne et de l'amour fraternel, telle est la fonction essentielle de ces communautés, avec, comme corollaires, la louange de l'office, le témoignage du travail, la réception des retraitants et des hôtes. Cette vocation implique naturellement : communauté des biens, célibat et obéissance.

C'est dans le climat de la retraite spirituelle que naît toute une littérature, habituellement appelée ascétique ou mystique et dont le protestantisme est si pauvre. La redécouverte d'une âme comme celle d'Alexandre Vinet a donné naissance à une certaine forme de spiritualité, qui est la spiritualité vaudoise ou romande, toute de nuance et de délicatesse, souvent un peu inquiète et hésitante, très attachante par son esprit de recherche, toujours insatisfaite et assoiffée, par sa compréhension du mystère caché de chaque homme et son aspiration à un amour jamais comblé (2).

Mais, ce qui est proprement caractéristique de la spiritualité protestante, c'est la méditation biblique. Les ouvrages de Wilhelm Vischer sont bien connus, qui ont contribué à renouveler la lecture de l'Ancien Testament

(1) R. SCHUTZ, *Introduction à la vie communautaire*, v. note 1, p. 281 ; M. THURIAN, *La communauté de Cluny*, Verbum Caro, N°7, Éd. du Griffon, Neuchâtel, 1948.

(2) Voir P.-A. ROBERT, *La flamme sur l'autel, essai sur la crise religieuse d'Alexandre Vinet*, Éd. la Concorde, Lausanne, 1948. Dans ce style, mais plus théologiquement charpenté : E. BURNIER, *La maison du potier*, Éd. Roth et Cie, Lausanne, 1944. Avec des influences de Port-Royal, de Pascal et de Kierkegaard : L. F. JACCARD, *Par la croix vers l'aurore, trente et une méditations du soir sur le mystère de la souffrance*, Éd. H. Cornaz, Yverdon, 1947 ; *La journée du chrétien*, Éd. H. Cornaz, Yverdon, 1947 ; du même une anthologie bien faite d'élévations et de prières : *La journée du chrétien*, Éd Berger-Levrault, Paris, 1936.

où il faut voir le Christ annoncé et signifié (1). Suzanne de Dietrich a fait un remarquable itinéraire biblique, sorte d'introduction à la méditation de l'Écriture (2).

Sans être strictement de l'exégèse ou de la méditation biblique, mais directement inspirée de l'Écriture et née de la retraite spirituelle dans la communauté de Grandchamp, il faut noter une série de cinq volumes, de méditations quotidiennes préparant aux grandes fêtes de Noël, Pâques, Pentecôte, et prolongeant cette dernière en un temps de l'Église. Cette spiritualité-là plonge dans le trésor de piété de toute l'Église et est un témoignage œcuménique d'unité de tous les grands spirituels évoqués (3).

Enfin, le seul ouvrage récent qui puisse être vraiment considéré comme un travail de pure spiritualité, à la fois construit sur la Bible et d'une grande pénétration mystique, le seul exemplaire peut-être de théologie mystique protestante en langue française : « Contemplation de la croix », du Pasteur J. de Saussure (4). Là, au pied de la croix, le chrétien médite sur les différents événements et personnages de la Passion, qui le font pénétrer dans l'intimité du Christ et dans le mystère de notre rédemption. Tout chrétien, quelle que soit sa tradition, peut y puiser sans aucun heurt pour sa foi. Nous savons tels prêtres catholiques qui en

---

(1) W. VISCHER, *La loi ou les cinq livres de Moïse*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949.

(2) S. DE DIETRICH, *Le dessein de Dieu*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, 2e édition ; une 3e est parue. Citons encore comme particulièrement remarquable dans ce genre biblique : R. DE PURY, *Pierres vivantes*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944.

(3) M. B., *Lectures quotidiennes de l'Avent pour préparer Noël*, Éd. la Concorde, Lausanne ; M. B., *Prépare-toi à célébrer Pâques, suis le chemin des Béatitudes*, Éd. la Concorde, Lausanne, 2e éd., 1937 ; XXX, *De Pâques à Pentecôte, lectures quotidiennes*, Éd. la Concorde, Lausanne, 1939 ; Gilberte de ROUGEMONT, *Le temps de l'Église* et *L'espérance de l'Église*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943 et 1944.

(4) *Contemplation de la croix*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944.

ont fait leur livre de méditation, lors d'une retraite. La Ve méditation, sur Marie, est peut-être la plus intéressante du point de vue œcuménique. Marie est regardée dans sa souffrance avec son Fils et l'intimité de la mère et du Fils conduit l'âme à une sorte de fraternité humaine avec le Christ qui aboutit en conclusion à une indication très discutée parmi les protestants, la maternité spirituelle de Marie : « Et puisque, sur la Croix, c'est moi qui meurs en toi, celle qui *se tenait près d'elle* se tient donc aussi près de moi, près de chacun de nous qui *mourons avec Toi* ; en elle se concentre et nous assiste la présence de ton Église, mère des fidèles. Elle enveloppe de sa tendresse notre agonie de chrétiens et c'est à chacun de tes disciples bien-aimés que Tu la donnes pour mère. Dieu fait homme, *Tu as aimé* en elle *ton Église* faite femme. *Image du Dieu invisible,* Tu nous as remis en elle l'image de l'invisible Église : *Voilà ta mère.* Seigneur, grâces Te soient rendues de nous accorder une mère aussi exquise ! D'ailleurs, puisque, dans ta miséricorde, Tu as daigné faire de nous tes frères, comment ta mère ne serait-elle pas notre mère ? Et plus intimement encore : puisqu'elle fut ta mère, comment ne serait-elle pas la nôtre, à nous, *les membres de ton corps*, à nous qui ne *sommes qu'un même esprit avec Toi* ? » (1)

Si nous avons cité ce texte, c'est que nous nous sentons pressés de dire, parce qu'il a été trop utilisé à des fins œcuméniques, qu'il n'engage que son auteur et ne peut recevoir l'adhésion que d'une infime fraction du protestantisme.

5) VIE SPIRITUELLE INCARNÉE

Par la prédication de la Parole vivante de Dieu, par la vie liturgique et sacramentelle, l'Église réapprend tout

(1) *Op. cit.*, p. 73-74.

à nouveau, par dessus l'idéal théocratique de la Réforme et l'illusion de chrétienté du Moyen Age, qu'elle n'a pas à se soumettre le monde et ses puissances, mais à être simplement un signe puissant et efficace. L'Église ne doit pas être forcément nombreuse pour encadrer et pénétrer toute la cité et la nation ; il ne lui appartient pas essentiellement de gouverner le monde, de créer des partis chrétiens, de fonder des écoles confessionnelles... Elle doit être, au milieu des réalités humaines qui restent pleinement telles, le signe de la présence du Christ rédempteur et juge. Le Christ est Roi (1). Il a vaincu les puissances de ce monde et se les est assujetties. L'Église et le chrétien, forts de cette assurance de victoire, doivent être présents au monde (2), partout où ils se trouvent, pour offrir gratuitement la Parole de Dieu et l'Esprit Saint, non pour faire des prosélytes et des convertis, pour que chacun sache que le Christ est Seigneur et pour que celui qui ne veut pas gâcher et perdre sa vie présente, puisse se donner à l'amour et à l'obéissance du Seigneur des Seigneurs. C'est bien cette spiritualité du Christ-Roi qui domine aujourd'hui toute l'action concrète du chrétien et de l'Église (3).

Max THURIAN.

---

(1) Voir sur cette assurance de la Seigneurie du Christ : W.-A. VISSER 'T HOOFT, *La Royauté de Jésus-Christ*, C. P. E., Éd. Roulet, Genève, 1948.

(2) Jacques ELLUL, *Présence au monde moderne*, C. P. E., Éd. Roulet, Genève, 1948.

(3) Cette pensée domine l'enseignement de plusieurs instituts de formation de laïcs au témoignage concret, tels que l'institut œcuménique de Bossey. Le Centre Protestant d'Études (C. P. E.) à Genève a publié (Éd. Roulet) une série de travaux qui reflètent tous cet état d'esprit : F.-J. LEENHARDT, *Christianisme et vie publique*, 1945 ; E. JEANNERET, *La poésie servante de Dieu*, 1946 ; J. ELLUL, P. TOURNIER, R. GILLOUIN, *L'homme mesure de toute chose*, 1947 ; L. MAIRE, J. ELLUL, A. BIÉLER, J. PAVILLON, A. CORET, P. ARAGNO, R. DU TEIL, *Pour une économie à la taille de l'homme*, 1947 ; K. BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile*, 1947.

Une ecclésiologie médiévale : L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XIIe siècle.

(Fin) (1).

IV

Mais si l'Église est d'abord et avant tout l'Épouse du Christ, elle peut et doit être également considérée en elle-même, c'est-à-dire dans ce qui constitue son être propre. Pareille étude ne va pas sans quelque difficulté car cette Église est une réalité complexe. Elle subsiste à la fois sur la terre et dans les cieux, dans ce monde et dans l'autre ; elle est faite de la multitude infiniment diverse des fidèles, mais on ne peut comprendre sa nature si on sépare ces derniers des institutions et des choses dont ils vivent ou des vertus qu'ils pratiquent. Cette fois encore tant d'éléments divers ne pourront être atteints qu'à travers un certain nombre de symboles, tous également traditionnels, tout également bibliques ou liturgiques. Cependant pour exprimer cet aspect de l'Église, il ne sera plus fait appel à des personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais à des choses, à des édifices ou à des lieux décrits par les livres saints ou utilisés par le culte chrétien.

Ainsi l'Église sera-t-elle comparée par exemple au paradis

---

(1) Cfr. *Irénikon*, 1949, n. 2, pp. 115-138.

terrestre (1), dans lequel l'homme régénéré se voit rétabli dans ses prérogatives premières, ou mieux encore à l'arche construite par le nouveau Noé pour accueillir tous ceux qui veulent échapper aux tempêtes de ce monde et aborder sains et saufs aux rivages de l'éternité (2). Elle sera aussi le champ fécond des bénédictions de Jacob, dans lequel les vertus chrétiennes fleurissent et répandent leur suave odeur (3), ou le tabernacle du nouveau Moïse (4), ou encore simplement la hampe du chandelier qui est lui-même le Christ et sur lequel brille l'enseignement des prédicateurs de la foi (5). Elle est parfois l'aire de Gédéon que recouvre la rosée de la grâce divine (6), la terre promise ou Galilée dont le nom signifie *transmigratio facta* parce que l'Église d'ici-bas n'est qu'un lieu de passage (7), la sainte cité de Jérusalem (8), le temple édifié par le nouveau Salomon avec le concours de ces ouvriers venus de loin qui représentent les prédicateurs et les docteurs (9), le cellier à vin du

---

(1) Cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, II, 17, *P. L.*, 176, c. 646. RICHARD, *Allegoriae*, I, 6. *P. L.*, 175, c. 638-639.

(2) Ce thème ecclésiologique de l'arche de Noé est un de ceux que les Victorins développent le plus volontiers et avec le plus de complaisance. On le retrouve non seulement dans les deux *De arca Noe* de Hugues, mais en bien d'autres ouvrages encore ; voir p. ex. RICHARD, *Sermones Centum*, 62, *P. L.*, 177, c. 1089-1092 ou *Miscellanea*, IV, 4, ibid., c. 704. Sur l'histoire de ce thème voir A. WILMART, *Arca Noe*, *Revue Bénédictine*, 26 (1909), p. 1-12.

(3) RICHARD, *Allegoriae*, II, 11, *l. c.*, c. 649.

(4) *Ibid.*, III, 9, c. 661-662.

(5) *Ibid.*, c. 657. Voir aussi *Sermones Centum*, 81, l. c., c. 1157-1158 ; *Miscellanea*, IV, 5, *l. c.*, c. 704.

(6) RICHARD, *Allegoriae*, IV, 11, *l. c.*, c. 678.

(7) *Ibid.*, c. 751-752.

(8) RICHARD, *Sermones Centum*, 44, *l. c.*, c. 1015-1017. Ce texte est fort important car il est un de ceux qui nous apprennent que l'Église est à la fois sur terre et dans les cieux, en ce monde et en l'autre. Cf. c. 1015-1016 : « ipsa quidem sancta Ecclesia est in coelo, partim in mundo. Ibi velut in Patria, hic ut in exilio. Ibi regnans, hic peregrinans... Una est tamen uxor Agni, sponsa Christi... ».

(9) RICHARD, *Allegoriae*, VII, 3, *l. c.*, c. 705-706. *Miscellanea*, VII, 3-8, *ibid.*, 868-872.

Cantique (1), le filet que les apôtres jettent au large (2) ou la nef dans laquelle ils se sont embarqués (3), la vigne du père de famille (4), l'hôtellerie dans laquelle le bon Samaritain laisse jusqu'à son retour l'homme blessé qu'il a relevé sur le bord de la route (5), ou enfin le temple chrétien dans lequel se rassemblent les fidèles autour de l'autel qui est le Christ (6).

A travers tous ces symboles, l'Église ne nous apparaît plus comme un être doué de personnalité qui agit, grandit, croît et se développe, mais comme une chose. Elle n'est pas non plus, au moins premièrement et principalement, une société ou une communauté dont on pourrait décrire les structures organiques, mais avant tout un lieu dans lequel on pénètre, un édifice dans lequel on s'abrite ou on se réfugie. Les rapports que l'Église entretiendra avec ses enfants seront moins des rapports fonctionnels que des rapports d'appartenance, moins ceux d'un tout avec les éléments ou les parties qui le constituent que ceux d'un contenant avec ce qu'il contient. L'Église est le lieu dans lequel le chrétien se trouve à nouveau relié à quelque chose. Si nous voulions reprendre ici le langage d'une certaine philosophie moderne, nous dirions que dans l'Église le croyant perd ce sentiment de déréliction et d'angoisse que les ruptures du péché avaient fait naître en lui, et nous ne ferions ainsi que reconnaître un aspect spécifique de l'expérience spirituelle des Victorins, chez qui la théologie rejoint toujours une psychologie ou plus exactement une anthropologie que commande la notion de péché originel.

Il ne s'agira donc point ici, est-il besoin de le dire, d'une

(1) RICHARD, *Sermones Centum*, 45, *l. c.*, c. 1019-1024.
(2) RICHARD, *Allegoriae*, *l. c.*, c. 794-795.
(3) *Ibid.*, c. 805.
(4) *Ibid.*, c. 797.
(5) *Ibid.*, c. 815.
(6) Voir textes indiqués *supra*, p. 396, n. 8.

localisation ou d'une appartenance spatiales. L'Église est un lieu sans doute, mais un lieu spirituel et sacré dont les limites sont déterminées par une série de références au divin, par un certain ordre de relation avec les réalités transcendantes et spirituelles. Ses dimensions sont celles des influences qui s'exercent en son sein. Celles-ci sont d'ailleurs fort diverses et agissent en des sens multiples car il y a dans l'Église des forces d'attraction et de rayonnement qui, arrachant violemment les âmes au monde profane et les tournant vers le ciel, expliquent ses conquêtes, des forces de cohésion et de protection qui unissent les croyants entre eux et les garantissent contre l'action des démons, des forces de régénération, de sanctification et d'illumination qui atteignent le plus profond des cœurs et rétablissent en eux le contact avec les sources de la vie véritable. L'appartenance à l'Église qui compte de multiples degrés se définira donc et se mesurera à la manière dont chacun saura se placer dans l'axe de ces forces, c'est-à-dire à la fidélité et à la sincérité d'une adhésion qui doit être active et qui sollicite tout l'être.

C'est un inventaire de ces forces que nous offrent les Victorins dans les explications allégoriques qu'ils nous proposent des divers symboles de l'Église que nous avons énumérés. Le Christ évidemment est toujours présent, mais il n'est plus considéré seulement comme le constructeur, le fondateur ou le chef ; il est surtout présent, agissant au fond des cœurs par lui-même ou par l'intermédiaire de l'Écriture, des sacrements, des hommes ou des institutions. Si l'Église est un nouveau paradis terrestre, c'est parce que le Christ y est à la fois la fontaine de vie, source de toute grâce, l'arbre de vie dont les fidèles cueillent les fruits savoureux lorsqu'ils mangent le corps ou boivent le sang du Sauveur, ou enfin le livre de vie dont procède l'Écriture car les quatre fleuves du paradis représentent

les quatre Évangiles (1). De même, ajoutant au texte de la Genèse, Hugues veut-il reconnaître le Christ dans une colonne qu'il plante au milieu de l'arche de Noé, c'est-à-dire de l'Église, dont la base touche la terre mais dont le sommet pénètre les cieux, qui est en contact avec les réalités les plus humbles sans pour autant s'éloigner des plus sublimes, en laquelle se rejoignent majesté et compassion, qui pénètre dans le plus profond des cœurs et en même temps les dépasse, vers laquelle accourent et le long de laquelle s'élèvent les peuples venus des quatre coins de l'arche, c'est-à-dire des quatre parties du monde (2).

(1) Cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, II, 17 *P. L.*, 176, c. 646 : « Tres sunt paradisi. Unus terrestris... Secundus fidelis, quod est Ecclesia sanctorum, quam fundavit et inhabitat secundus Adam coelestis, id est Christus... In secundum lignum vitae est humanitas Salvatoris... Lignum autem vitae fidelis paradisi, id est Iesus Christus, manducantibus carnem suam et bibentibus sanguinem suum vitam aeternam repromittit ». Ou encore, *ibid.*, II, 14, c. 644 : « Sunt tria ligna vitae... Secundum est Dominus Iesus Christus qui secundum formam assumptae humanitatis in medio Ecclesiae suae quasi lignum vitae in medio paradisi (*Gen.*, 2, 9) plantatus est, de cujus fructu quisquis digne manducare meruerit, vivet in aeternum ». Ailleurs (*ibid.*, II, 9, c. 643), le Christ est dit arbre de vie selon sa divinité et livre de vie selon son humanité. Sur le Christ fontaine et arbre de vie et pour une description de ce paradis qu'est l'Église, voir également un beau texte de Richard, *Allegoriae*, I, 6, *P. L.*, 175, c. 638-639 : « Paradisus voluptatis Ecclesiam significat, in qua sunt diversae voluptates et jucunditates, aliae per gratiarum abundantiam, aliae per virtutum redolentiam, aliae per multiplicem bonorum operum differentiam, aliae in contemplatione patriae coelestis, aliae in melodia divinae laudis, aliae in dulcedine divinae simul et aeternae retributionis, aliae in spe futurae beatitudinis. Fons qui est in paradiso Christum significat... Qui hunc fontem paradisi, id est Verbum Dei et sapientiam invenit, invenit vitam et haurit salutem a Domino. Quatuor flumina fontis quatuor sunt Evangelia Christi, quibus hortus sanctae Ecclesiae rigatur et vegetatur... Lignum quoque vitae Christum significat... Si enim ipso vescimur, vitam aeternam habebimus... ».

(2) Cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, II, 7, *P. L.*, 176, c. 640 : « Columna in medio arcae erecta... ipsa est lignum vitae quod plantatum est in medio paradisi, id est Dominus Iesus Christus in medio Ecclesiae suae, quasi praemium laboris, quasi merces operis, quasi meta itineris, quasi corona certaminis in communi omnibus fidelibus propositus, qui de terra ortus

Cette présence et cette action du Christ se prolongent d'ailleurs de bien des manières : par celles de l'Écriture et des sacrements qui éclairent ou sanctifient (1), par celle des apôtres, des docteurs ou des prédicateurs qui instruisent ou avertissent, ou encore par celle des prélats qui gouvernent (2). C'est ici qu'il faudrait introduire dans la réalité de l'être ecclésiologique tout ce que Hugues appelle les sacrements de l'Église et qu'il étudie si longuement dans son *De Sacramentis*, c'est-à-dire tout l'enseignement dogmatique de l'Église, ainsi que ses institutions et sa pratique liturgiques et canoniques, car ce sont précisément là les éléments vitaux de l'économie chrétienne et les sources efficaces de ces influences dont nous avons brièvement indiqué l'existence et l'importance.

Mais il faudrait surtout parler ici de tout ce qui contribue à constituer ce qu'en langage moderne encore on pourrait appeler l'ambiance de l'Église et qui apparaît si caractéristique de la pensée victorine. La description si souvent reprise des divers symboles que nous avons indiqués conduit en effet constamment à une énumération des multi-

---

est et coelos penetravit, qui ad ima venit et summa non deseruit, qui sursum ipse est et deorsum, sursum maiestate, deorsum compassione, sursum ut trahat desiderium, deorsum ut praestet subsidium, deorsum intra nos, sursum supra nos, deorsum quod a nobis sumpsit, sursum quod nobis proposuit. Iste est mons domus Domini praeparatus in vertice montium, ad quem fluunt omnes gentes (*Mich.*,4,1) et de quatuor angulis arcae quasi de quatuor mundi partibus ascendunt ». Si on se souvient que le Christ est représenté également par Noé, constructeur et pilote de l'arche, et qu'il est aussi symbolisé par la cinquantième coudée qui est en quelque sorte le sommet et la tête du bâtiment, on comprendra pourquoi ce symbole dans lequel nous retrouvons exprimés tous les aspects du mystère du Christ et de l'Église est celui que les Victorins utilisent le plus volontiers.

(1) Sur le rôle de l'Écriture et des sacrements dans l'Église, cf. ce que nous avons dit plus haut, p. 398.

(2) Les textes reviennent fréquemment sur ces diverses catégories de ministres du Christ, voir p. ex. *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, 1, *P. L.*, 177, c. 335-336 ; *Miscellanea*, IV, 5, *ibid.*, c. 704 ; RICHARD, *Allegoriae*, III, 9, *P. L.*, 175, c. 662 et *Sermones Centum*, 1, *P. L.*, 177, c. 902 ; 81, c. 1156-1158.

ples vertus chrétiennes qui sont la parure et l'ornement de l'Épouse, répandent partout leurs parfums et surtout agissent elles aussi au plus profond des cœurs. Il y a en effet la foi qui affermit les âmes, l'espérance qui établit leur conversation dans les cieux, la charité qui les enflamme, les tourne vers Dieu en même temps qu'elle cimente leur mutuelle union. L'Église est d'ailleurs aussi le lieu de la miséricorde et des bonnes œuvres, celui de la pénitence et de la prière des saints qui éloignent ainsi les démons, celui de la pureté et de la chasteté, bref celui de la justice et de toutes les vertus (1).

Il ne faut pas s'étonner dès lors que l'appartenance à ce champ de forces qu'est l'Église se définisse à son tour beaucoup moins en termes juridiques qu'en termes spirituels. Ceci se manifeste déjà lorsque les Victorins nous décrivent les diverses catégories de fidèles. Les classifications sont en réalité fort nombreuses, mais elles ont ceci de commun entre elles que le principe de spécification sur lequel elles se fondent est le plus souvent d'ordre spirituel. Les chrétiens se distingueront les uns des autres par leur degré de sainteté ou d'union à Dieu, ou encore par la perfection relative

(1) Sur ces diverses vertus et leur action dans l'Église, il faut voir la description des divers symboles que nous avons énumérés. Une des plus complètes est celle du tabernacle de Moïse (RICHARD, *Allegoriae*, III, 9, *P. L.*, 175, c. 661-662) : les socles d'argent du tabernacle y représentent la foi, et les planches de bois de Sethim que ces socles soutiennent signifient les hommes fermes dans leur foi ; plus loin l'hyacinthe représente l'espérance, la pourpre la disposition des fidèles à mourir pour le Christ, l'écarlate et le cramoisi (coccus bis tinctus) la charité qui se tourne à la fois vers Dieu et le prochain, le byssus la chasteté. L'huile de l'onction correspond à la miséricorde, les parfums de l'encensement à la suave odeur de la bonne renommée, les pierres précieuses à la puissance des miracles, les onze tentures de poil de chèvre à la pénitence. Le Saint est une image de la vie présente, de la grâce et du mérite, tandis que le Saint des Saints est celle de la vie éternelle, de la gloire et de la récompense, etc.... L'intérêt d'une telle description ne réside évidemment pas dans le détail de ces interprétations toujours plus ou moins fantaisistes, mais dans l'attribution ainsi faite à l'Église de vertus et de forces qui font véritablement d'elle ce qu'elle est. Cf. aussi *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, 1, *P. L.*, 177, c. 337-338.

de l'état de vie qu'ils ont embrassé. Il y aura d'abord dans l'Église des justes et des pécheurs ; l'Église tolère ces derniers et les supporte parce qu'elle ne désespère point de les ramener à Dieu (1). Parmi les justes il y aura les actifs et les contemplatifs : les murs du temple chrétien qui s'élèvent vers les cieux représentent l'orientation spirituelle choisie par les seconds, tandis que le toit incliné vers le sol représente les premiers, tournés vers les choses de la terre, soit que leur imperfection les y porte, soit que l'amour du prochain les y pousse (2). Il y a également les débutants et les progressants, ou si l'on préfère, les faibles et les forts (3). Par ordre de perfection croissante on distinguera aussi ceux qui vivent dans l'état de mariage, ceux qui gardent la continence et ceux qui ont su conserver leur virginité : les premiers sont signifiés par la nef vaste et large de l'église, les seconds par le chœur plus étroit, les derniers par le sanctuaire plus petit encore, mais plus saint (4). De même les trois étages de l'arche correspondent-ils aux trois états de vie de ceux qui vivent dans le monde, de ceux qui ont quitté le monde et s'efforcent de l'oublier sans y être encore parvenus, et enfin de ceux qui l'ont effectivement quitté et oublié et vivent désormais près de Dieu (5). Ailleurs encore le symbolisme de l'arche permettra de distinguer cinq manières d'être dans l'Église dont les trois premières se rapportent à la vie présente tandis

---

(1) Cf. p. ex. RICHARD, *Allegoriae*, I, 13, *P. L.*, 175, c. 642 ; *Sermones Centum*, 62, *P. L.*, 177, c. 1090. *Miscellanae*, IV, 4, *ibid.*, c. 704.

(2) RICHARD, *Sermones Centum*, 1, *P. L.*, 177, c. 901 : « Parietes sunt contemplativi, Christi fundamento quod superius est vicini, terrena descrentes, coelestibus adhaerentes... Tectum sunt activi, terrenis actionibus proximi, propter suam imperfectionem minus coelestibus intendentes et necessitati proximorum res terrenas administrantes ». Voir aussi les textes cités à la note précédente.

(3) RICHARD, *Sermones Centum*, 86. *P. L.*, 177, c. 1173.

(4) *Ibid.*, c. 902. Cf. *Allegoriae*, I, 13, *l. c.*, c. 641.

(5) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630.

que les deux dernières concernent la vie future : ici-bas on peut être charnel, animal ou spirituel, tandis que dans l'au-delà il y a l'état des âmes séparées et celui des ressuscités (1).

Ces classifications demeurent cependant relativement extérieures. On pourrait leur reprocher de ne pas éviter suffisamment un certain formalisme. Pour les comprendre et les expliquer il faut en interroger une autre qui expose d'une manière plus satisfaisante les diverses manières dont un chrétien peut appartenir à l'Église. Cette dernière classification reprend cette division des trois âges de la nature, de la loi écrite et de la grâce que nous avions précédemment rencontrée et redécouvre au sein même de l'Église les trois classes d'hommes qui y correspondent. Il se trouve en effet des chrétiens qui vivent encore selon la loi de la nature, car ils s'abandonnent ouvertement à la corruption dans laquelle ils sont nés et suivent les désirs de leur chair ; ils ont la foi, mais n'en pratiquent point les œuvres ; ils sont méchants et nul n'ignore leur méchanceté (*aperte mali*) ; ils sont dans l'Église mais non de l'Église (*in Ecclesia sed non de Ecclesia*). D'autres vivent encore selon la loi écrite ; ils ont la foi et en accomplissent les œuvres, mais ils ne possèdent point la charité ; ils ne sont bons qu'apparemment (*ficte boni*) ; eux aussi sont dans l'Église, mais nouveaux pharisiens, sans qu'il y paraisse, ils ne sont point de l'Église. Il en est heureusement qui vivent selon la loi de grâce ; ceux-ci ont la foi et en exécutent les œuvres dans la charité ; ce sont les vrais justes ; ils sont en même temps et vraiment de l'Église et dans l'Église (2).

---

(1) *Ibid.*, c. 631.

(2) HUGUES, *De arca Noe mystica*, 5, *P. L.*, 176, c. 689-691. Voir p. ex. (c. 690) le curieux passage où est expliquée la présence simultanée des hommes des trois âges au temps de la loi de grâce, au cours duquel se multiplient d'ailleurs les hommes de la loi naturelle, c'est-à-dire les méchant : « Adveniente autem gratia (postquam rigor legis in misericordiam mutatus est), rursus multiplicantur homines naturalis legis, dum palam

Au point où nous en sommes on voit comment ecclésiologie et spiritualité une fois de plus se rejoignent. De même l'allégorie conduit-elle directement à la tropologie, et si les symboles que nous avons énumérés parlent aux Victorins des réalités de l'âme ou de la vie spirituelle après les avoir instruits de la nature de l'Église, ce n'est point là le fruit d'une technique artificielle mais l'aboutissement normal et inévitable d'une dialectique qui n'a au fond d'autre loi que d'être fidèle à elle-même. La vie spirituelle de chacun est une vie dans l'Église. Celle-ci n'a d'autre ornement que les vertus de ses fils. L'âme fidèle, comme l'Église, ne peut d'ailleurs avoir de plus noble ambition que d'être elle aussi l'épouse du Christ.

V

Si nous ne voulons négliger aucun aspect de l'ecclésiologie victorine, il nous reste encore à essayer de comprendre quelques pages du *De Sacramentis* de Hugues dont nous avons déjà signalé l'existence mais que nous n'avons pu encore étudier, car elles s'orientent dans une direction un peu différente de celles où nous nous sommes jusqu'à présent engagés (1). L'horizon est ici plus limité. Il n'est plus question de cette Église qui est née au jour de la création de

---

sectantur vitia sua, qui prius timore poenae coerciti latuerunt ; homines vero scriptae legis minuuntur. Tamen hoc tempus ideo tempus gratiae appellatur, quoniam nunc homines gratiae quamvis non sint numero plures, tamen sunt statu excellentiores, quia veritas a paucis quidem tenetur, sed ab omnibus fere cognoscitur, et communi omnium iudicio antefertur... Homines naturalis legis partim sunt extra Ecclesiam, sicut infideles quique, partim in Ecclesia, sicut ii qui solam fidem habent absque operibus, sed nullo modo de Ecclesia sunt, quia boni non sunt. Homines scriptae legis tantummodo in Ecclesia sunt quia fidem habent, sed de Ecclesia non sunt, quia boni non sunt. Soli autem homines gratiae in Ecclesia sunt et de Ecclesia sunt, quia et fidem habent et boni sunt ».

(1) Cf. *De Sacramentis*, l. II, pars 2, *P. L.*, 176, c. 415-422.

l'humanité, moins encore de celle qui règne dans les cieux, mais uniquement de l'Église en tant que société visible et hiérarchique.

Les textes qu'il nous faut lire n'en sont pas moins précieux. Ils nous montrent en effet la place exacte qu'occupent ces structures sociales dans l'être ecclésiologique considéré dans sa totalité : ils nous permettent également de saisir, pour ainsi dire sur le vif, de quelle manière et sous quelles influences l'attention des théologiens médiévaux s'est portée avec une insistance croissante vers l'étude de ces réalités qui jusqu'alors avaient été considérées de plus haut et de plus loin.

Le thème initial est celui du corps du Christ et de l'unité fonctionnelle et organique qui le caractérise. Les fidèles sont les membres de ce corps et ils sont appelés chrétiens du nom de celui qui en est le chef. Tous sont vivifiés par un même Esprit, unis et sanctifiés par une même foi, et de même que dans le corps humain chaque membre joue un rôle déterminé qui lui est propre, de même au sein de l'Église les dons de la grâce sont répartis entre tous, de telle manière cependant que tous profitent de ce que chacun est seul à posséder (1).

On voit sans peine qu'en mettant ainsi l'accent sur la multitude des fidèles et leur unité, Hugues ouvre des perspectives nouvelles. Sans doute avons-nous déjà rencontré ailleurs cette image paulinienne du corps du Christ, car les Victorins aiment à l'utiliser pour marquer la dépendance de l'Église à l'égard de son chef, et dans un long poème inédit qu'il intitule *Fons Philosophiae*, Godefroid de Saint-Victor la reprendra à loisir (2). L'idée d'unité que cette

(1) *l. c.*, ch. 2, c. 416.

(2) Ce poème conservé dans le manuscrit n° 1002 de la Bibliothèque Mazarine à Paris et dont on attend impatiemment l'édition, décrit longuement le corps spirituel du Christ, c'est-à-dire l'Église. Il faut reconnaître que les allégories qu'il nous propose ne sont d'ailleurs pas toujours du meilleur goût.

allégorie exprime apparaît d'ailleurs aussi, au moins secondairement, dans les descriptions de l'arche de Noé ou surtout du temple chrétien que nous avons examinées. Cependant, alors que le plus souvent la notion de corps du Christ est prise dans toute son ampleur, c'est-à-dire inclut ou du moins n'exclut point l'Église invisible et céleste, elle est proposée ici dans une acception plus restreinte et ne veut signifier pratiquement que l'Église terrestre et visible (1). La suite du texte va nous le montrer plus clairement encore.

Aussitôt après avoir posé ces principes, l'auteur du *De Sacramentis* nous explique en effet qu'il existe deux catégories de fidèles, les laïcs et les clercs. Les premiers correspondent au côté gauche du corps du Christ parce qu'ils s'occupent des choses de la terre et de tout ce qui touche aux nécessités de la vie terrestre ; les seconds au contraire sont représentés par le côté droit parce qu'ils se consacrent uniquement à ce qui se rapporte à la vie spirituelle (2). Cette distinction préliminaire introduit immédiatement celle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Le premier est détenu par une hiérarchie laïque au sommet de laquelle se trouve le roi, le second est aux mains de la hiérarchie ecclésiastique dont Hugues nous décrit plus loin tous les degrés et au sommet de laquelle se situe le Souverain Pontife (3). Les rapports des deux pouvoirs sont ensuite étudiés : tous deux sont parfaitement distincts, cependant

---

(1) Pour bien comprendre quelle est la différence des perspectives, il suffit de remarquer que Hugues fait consister ici l'unité de l'Église principalement dans l'unité de foi, alors qu'ailleurs lui-même ou d'autres Victorins insistent surtout sur la charité (cf. *De Sacramentis*, l. II, pars 13, ch. 12, *l. c.*, c. 514, ainsi que les textes où l'Église est comparée au temple chrétien dans lequel les pierres sont unies entre elles par le ciment de la charité, p. ex. *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, 1, *P. L.*, 177, c. 335).

(2) *l. c.*, ch. 3, c. 417.

(3) *Ibid.*, ch. 4, c. 418. La description des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique se lit dans la pars 3, *ibid.*, c. 421-434.

le pouvoir spirituel l'emporte en dignité sur le pouvoir temporel parce que la vie spirituelle est supérieure à la vie terrestre (1). Il appartient donc au premier d'établir et éventuellement de juger le second. Mais le pouvoir temporel est ensuite souverain dans son ordre : en des formules étonnamment précises, Hugues enseigne que dans la mesure où elle possède ou dispose de biens temporels, l'Église elle-même lui sera soumise et devra lui rendre hommage (2).

Bien qu'ils aient été souvent utilisés par tous ceux qui ont eu à définir les rapports de l'Église et de l'État, il n'y a pas lieu de nous étendre davantage sur ces textes. Il suffit de remarquer ici que l'intérêt porté par Hugues à ces questions s'explique avant tout par les circonstances dans lesquelles il a vécu. La querelle des Investitures, à peine achevée au moment où il dut composer le *De Sacramentis*, avait posé le problème des relations des deux pouvoirs en des termes particulièrement aigus. Bien plus, l'abbaye de Saint-Victor avait sans doute à résoudre pour elle-même et sur ce terrain des problèmes plus concrets encore. Dès sa fondation elle avait joui de la protection des rois qui lui avaient octroyé de nombreuses donations ; elle avait également entretenu les meilleures relations avec les papes qui n'avaient cessé d'encourager ses entreprises et s'étaient servi d'elle pour réaliser au sein du clergé une réforme de grand style. Saint-Victor était ainsi un de ces lieux où les deux pouvoirs se rencontraient et risquaient peut-être un jour de s'affronter. Il n'est donc pas étonnant qu'un des théologiens de la maison ait eu le souci de délimiter avec quelque précision les zones d'influence des deux pouvoirs à l'égard desquels le monastère avait des obliga-

(1) *Ibid.*, c. 418.

(2) *Ibid.*, ch. 6-7, c. 419-420. Pour compléter ces indications il faudrait rappeler aussi l'importance que les Victorins attachent à l'autorité de l'Église en matière doctrinale et sur laquelle reviennent de nombreux textes.

tions précises auxquelles il entendait d'ailleurs bien ne pas se dérober.

Il semble donc qu'il ne faut pas attacher aux textes que nous venons d'examiner plus d'importance qu'ils n'en ont ; il ne faut surtout pas prétendre y retrouver toute l'ecclésiologie victorine. Pour bien les comprendre, le plus simple est évidemment de les replacer dans ce *De Sacramentis* où nous avons été les chercher. L'ouvrage, dont nous avons déjà remarqué la signification ecclésiologique, étudie ces sacrements qui sont à la fois, aux yeux des Victorins, les signes sensibles et les principes prochains des influences spirituelles que l'Église exerce. L'Église visible, l'Église-société est donc elle aussi un sacrement. Sa hiérarchie est principe de vie spirituelle et la société qu'elle constitue est le signe ou le symbole de l'Église totale, épouse et corps du Christ, lieu de la rédemption et arche du salut. L'Église visible n'est donc qu'une partie, ou un élément, ou un aspect, nécessaire sans doute tant que subsiste le siècle présent, mais destiné à disparaître le jour où celui-ci aura disparu, de l'Église considérée dans sa plénitude, c'est-à-dire de cette Église qui, à l'image de son fondateur et de son chef, est à la fois visible et invisible, humaine et divine, sur la terre et dans les cieux.

* * *

Tels sont les principaux aspects de la théologie de l'Église chez les maîtres de l'École de Saint-Victor. Il est clair que dans cette brève étude nous n'avons pu tout dire et qu'il nous a fallu négliger bien des nuances. Nous ne pensons pas cependant que rien d'essentiel ait été oublié. Ceci nous permet donc de dégager les traits les plus caractéristiques de ce que nous avons appelé l'ecclésiologie victorine et de voir en quel sens et de quelle manière pareille expression peut être légitimement employée.

Tout d'abord on reconnaîtra sans peine que cette ecclésiologie est bien différente de celle qu'ont élaborée le moyen âge occidental finissant et les temps modernes. L'Église en effet n'y est pas considérée comme une société, mais comme un mystère qui continue celui du Christ en réalisant à son tour et en son sein l'union de l'homme avec Dieu. Les dimensions de l'Église sont donc celles du Christ total dont elle est l'épouse et le corps. L'ecclésiologie est donc un prolongement de la christologie. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire, comme on le fait quelquefois, que l'Église est au centre de la pensée victorine. En réalité, c'est le Christ qui est au centre ; l'Église au contraire propose et diffuse l'influence du Christ, créant cette ambiance spirituelle ou ce milieu divin dans lequel les hommes et les choses trouvent leur salut et leur sanctification.

Cette ecclésiologie ne peut donc pas non plus se réduire à n'être qu'un chapitre ou un traité séparé de la dogmatique, car elle embrasse en réalité l'économie chrétienne dans toute son ampleur. Orientée vers le divin et vers la Trinité, elle est d'abord une théologie au sens ancien et strict de ce mot ; elle suppose également une anthropologie et une spiritualité ; elle est aussi toute pénétrée d'eschatologie ; elle inclut enfin dans ses perspectives la liturgie et le droit canonique. Si l'on se souvient qu'elle trouve le meilleur de son inspiration dans l'interprétation allégorique de l'Écriture et pense que la méthode symbolique est la seule qui soit vraiment adéquate à son objet, on en comprendra mieux à la fois la richesse et la complexité.

Cette ecclésiologie a pourtant ses lacunes. La pneumatologie y est insuffisamment développée. Les Victorins mentionnent bien parfois le rôle de l'Esprit-Saint, mais ils ne voient pas suffisamment le lien qui existe entre sa personne et ces forces spirituelles qui agissent dans l'Église et qu'ils se plaisent pourtant à décrire ; leur pneumatologie est ainsi plutôt implicite qu'inexistante. De même bien

qu'ils parlent souvent de la Vierge Marie et manifestent à son égard une grande dévotion, ils ne paraissent pas avoir une conscience suffisamment nette des rapports qui l'unissent à l'Église, ni même reconnaître en elle ce symbole de l'Église que d'autres spirituels médiévaux ont su considérer.

Malgré ces quelques faiblesses, cette ecclésiologie demeure éminemment traditionnelle et ne saurait prétendre à l'originalité. Si donc on voulait dire en parlant d'ecclésiologie victorine que l'École de Saint-Victor a professé en cette matière une doctrine qui lui appartient en propre, cette expression n'aurait aucun sens. A peu près tout ce que nous disent les Victorins sur ce point se retrouve chez les Pères. Ce qui apparaîtra peut-être aux yeux de certains comme une faiblesse est au contraire une force, car rester fidèle à la tradition ne veut pas dire se figer en des formes de pensée désuète, mais demeurer dans le grand courant de la vie et de la pensée de l'Église. Ceux qui s'en sont éloignés, surtout en ecclésiologie, n'ont trouvé que de maigres ruisseaux ou des citernes desséchées.

Ce qui constitue en fait l'originalité des Victorins en ce domaine doit être cherché moins dans le contenu proprement dit de leur ecclésiologie, que dans la place que leur théologie ou surtout leur spiritualité fait à l'Église. Il n'y a pour eux de vie spirituelle que dans l'Église et par l'Église ; la méditation des mystères de l'Église se confond avec celle des mystères de la vie spirituelle. A cet égard les deux *De arca Noe* de Hugues paraissent bien être les livres les plus caractéristiques d'une ecclésiologie qui, considérée de ce point de vue, n'a pas d'équivalent dans la littérature médiévale. Il semble en outre qu'il faille chercher le ressort profond de cette spiritualité ecclésiologique dans les institutions victorines. Dans l'article que nous citions au début de cette étude, Dom J. Leclercq demandait que l'on distinguât deux moyen âges, le moyen âge monastique et le

moyen âge séculier ou clérical. La place occupée par la théologie de l'Église dans la spiritualité victorine nous obligerait peut-être à en discerner un troisième sur lequel des préoccupations pastorales et apostoliques commencent à attirer l'attention (1), à savoir le moyen âge canonial, c'est-à-dire le moyen âge des chanoines réguliers dont les monastères ont couvert l'Europe à la fin du XI[e] et au cours du XII[e] siècle. Plus étroitement subordonnés à la hiérarchie ecclésiastique que les moines et moins dégagés des exigences de l'action et du ministère apostolique, les chanoines réguliers ont été plus portés à méditer le mystère de l'Église. Alors que le moine est par définition un séparé, le chanoine, soumis à la règle de saint Augustin, axe davantage sa vie spirituelle sur l'idée de communauté et celle d'Église. Le moine veut vivre la vie angélique, le chanoine s'inspire plutôt de l'idéal de pauvreté et de communauté qui est celui de la vie apostolique (2). Il ne faut pas nous étonner dès lors que la spiritualité canoniale soit essentiellement liturgique et ecclésiologique et que, en retour, l'ecclésiologie victorine soit une spiritualité.

Jean CHATILLON.

---

(1) Cf. notamment Y. BOSSIÈRE, *Clergé séculier, clergé canonial, clergé diocésain*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1947, n° 2, et *Symptômes de renaissance canoniale, ibid*, n° 3. Voir surtout les beaux travaux du R. P. C. Dereine, parmi lesquels il convient de citer ici *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI[e] siècle*, dans *Revue d'Hist. eccl.*, XLI (1946), p. 365-406, ainsi que *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI[e] siècle*, dans *Rev. du m. â. lat.*, IV (1948), p. 137-154.

(2) Nous prenons bien entendu cette expression de « vie apostolique » au sens où la prenait le XII[e] siècle qui voyait dans la communauté chrétienne primitive constituée par les premiers chrétiens et dirigée par les apôtres le modèle idéal de toute vie chrétienne. Cf. G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, p. 66-67, ou F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés*, Paris, 1947, p. 209-211.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Il était à prévoir que le DÉCRET DU SAINT-OFFICE du 1 juillet contre la doctrine communiste provoquerait dans les milieux intéressés une forte réaction en paroles et en actes. A MOSCOU, au cours du Congrès des partisans de la paix, au mois d'août, le métropolite Nicolas de Kruticy s'est livré à une violente attaque contre le Pape Pie XII et le Vatican. En ROUMANIE, à Bucarest, lors de l'inauguration des cours d'idéologie marxiste pour le clergé orthodoxe roumain, le patriarche Justinien Marina a fait de même, en présence des représentants du gouvernement. « Les véritables motifs, a-t-il dit, qui ont inspiré cette décision si malsaine de la hiérarchie catholique, c'est le désir de défendre la puissance matérielle du césaro-papisme ». Sous le titre blessant de « Le Vicaire de l'Oncle Sam », l'archimandrite Valérien Zacharie, porte-parole du patriarcat, a écrit un article dans l'*Universul*, où il dit entre autres : « Par ce décret, le Pape s'est allié à la clique internationale des banquiers exploiteurs contre le peuple et les catholiques honnêtes, qui luttent pour la réalisation d'une existence meilleure et plus digne ». — Et voici les actes, pour ce qui concerne l'Église catholique en Roumanie, qui, à ce moment encore, attire le plus l'attention. Un DÉCRET du 29 juillet (publié le 1[e] août) supprime pratiquement toutes les communautés religieuses féminines et une grande partie des communautés masculines, estimant qu'elles sont devenues superflues depuis la confiscation des instituts, écoles et hôpitaux de l'an dernier. Les religieux ont été concentrés

dans les locaux archiépiscopaux de Bucarest et à l'évêché d'Alba Julia, tandis qu'on a mis à la disposition des 1400 religieuses trois maisons à Timişul-de-Sus, Popeşti et Radua, à peine suffisantes pour héberger dix pour cent de leur nombre. D'ailleurs les religieuses ont refusé de se rendre à leur nouvelle destination, où leur liberté serait en cause ; elles ont préféré déposer l'habit et rentrer en famille. Les sœurs des couvents de Juc (en nombre de 140) et d'Obreja (80), enlevées de leur demeure dans la nuit du 9 à 10 septembre, furent transportées au monastère orthodoxe de Bistriţa, avec la consigne de se soumettre aux ordres de l'abbesse. Leur « rééducation » s'étant avérée *impossible*, elles ont été renvoyées dans leurs familles. La police a fait ainsi irruption dans de nombreux couvents, en pillant leur mobilier (1). Tout cela ressemble fort à ce qu'on constate aussi en LITHUANIE, où il n'y a plus d'évêques, ni de communautés religieuses et presque plus de prêtres. A KOVNO il n'y a que la cathédrale de SS. Jean et Paul qui est ouverte et où un seul prêtre a la charge de 120.000 fidèles. Des impôts très lourds pèsent sur les quelques églises et prêtres encore en fonction. La jeunesse catholique est déportée. Les fidèles baptisent eux-mêmes leurs enfants ; à l'occasion, ils se réunissent en secret pour participer aux sacrements. Dans son DISCOURS AU CONGRÈS EUCHARISTIQUE à Nancy (mi-juillet) S. Ém. le cardinal Tisserant s'est étendu longuement sur les persécutions contre l'Église catholique à l'Est, mentionnant l'arrestation des évêques roumains et confirmant le meurtre sur Mgr Th. Romža, évêque d'Užhorod (Subcarpathie), le 1er novembre 1947.

Le 2 septembre dernier, à Fribourg (Suisse), est décédé à l'âge de 79 ans le R. P. AUGUSTIN DE GALEN, frère de l'intrépide cardinal-évêque défunt de Munster. Bénédictin de l'Abbaye d'Emmaus à Prague, le Père de Galen montra

---

(1) Cfr *SICO*, 1 octobre.

toujours un grand intérêt pour le monde chrétien de l'Orient. Il s'y consacra spécialement en qualité de secrétaire de la *Catholica Unio*, qu'il fonda peu après la fin de la première guerre mondiale.

A Rome, le 17 juillet, décès à l'âge de 83 ans, du professeur VENCESLAS IVANOV. Homme de grande culture et philologue, c'est en cette qualité surtout qu'il a rendu des services précieux dans le travail de réédition des textes slaves qu'a entrepris la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale.

Église russe en URSS. — Le numéro d'avril du *ŽMP* (N° 4), publie une COMMUNICATION DU PATRIARCHE Alexis, datée du 1 août dernier (1), où celui-ci répond à Donald Dulles, représentant de l'agence Reuter à Moscou, qui lui avait posé des questions au sujet d'une prétendue décision du patriarche œcuménique Athénagore excommuniant de l'Église orthodoxe tous ceux qui soutiennent le communisme. Après avoir dit qu'il ignorait tout d'une telle décision, le patriarche ajouta :

« D'ailleurs ni le Synode ni moi ne pouvons en vérité admettre l'idée qu'une telle décision puisse être prise par un patriarche orthodoxe, car elle est en contradiction radicale avec les principes fondamentaux de la foi chrétienne orthodoxe ». — A la question, si, selon le patriarche Alexis, il existe un conflit entre la loyauté envers l'État soviétique et la loyauté envers l'Église orthodoxe russe, la réponse suivante a été donnée : « Il n'y a qu'une réponse possible à cette question : non seulement un tel conflit n'existe pas, mais il ne pourra jamais éclater si nos fidèles s'en tiennent au sens véritable des commandements de l'Évangile et à l'héritage des Apôtres ».

La chronique officielle du patriarcat russe permet de constater qu'il y a de FRÉQUENTES MUTATIONS dans la hiérarchie ; parfois même des évêques sont déposés sans explication (comme l'évêque Jean d'Ufa et Manuel de

(1) Le grand retard avec lequel nous arrivent ici à l'Ouest les fascicules du Journal patriarcal semble donc être dû à un retard dans la publication.

Tčkalov). Dans l'administration civile du pays, le système des déplacements fréquents, pour éviter la formation de groupements trop homogènes, est depuis longtemps en vigueur. Précisément à propos du nouvel occupant du siège de Tčkalov notre dernière chronique (1) a donné un exemple assez caractéristique de l'attitude déférente du patriarcat vis-à-vis des susceptibilités des dirigeants civils. Les attaques répétées et peu délicates de la hiérarchie russe contre le monde chrétien de l'Occident en constituent un autre, beaucoup moins compréhensible, du moins à la lumière « des commandements de l'Évangile et de l'héritage des Apôtres ».

Émigration. — Du 29 septembre au 3 octobre l'ASSEMBLÉE ÉPARCHIALE de l'Église russe et d'Europe occidentale (appartenant à la juridiction du Patriarcat œcuménique) s'est réunie à Paris, sous la présidence du métropolite Vladimir. L'assemblée a examiné diverses questions relatives à la prédication, l'éducation, l'entr'aide sociale, les publications, les travaux œcuméniques et les finances. Un rapport a été entendu sur les TENTATIVES D'UNION faites par Mgr Vladimir en vue d'établir un lien plus étroit entre les divers groupes orthodoxes de l'émigration russe. Deux tentatives en l'espace de trois ans n'ont donné aucun résultat. « En juillet 1946, relève le rapport, le métropolite Vladimir a proposé au métropolite Anastase à Munich de prendre la direction d'une Église unie ». Renouvelée en 1948, la proposition du métropolite à Paris n'a pas abouti, davantage. Le Synode du métropolite Anastase entend, paraît-il, conserver son indépendance non seulement vis-à-vis de Moscou, mais aussi envers Constantinople. L'Assemblée de Paris a décidé de demander aux chefs hiérarchiques des différents groupements russes d'Europe occidentale

(1) p. 284.

de se rencontrer pour tenter de concilier leurs points de vue. A cette occasion, l'Assemblée éparchiale a été priée de faire son possible pour établir des relations fraternelles avec le groupe du métropolite Anastase. — En outre, il fut décidé de créer un « CENTRE ORTHODOXE DE TRAVAIL », afin de combattre « par les forces vives de l'Église » l'opposition croissante du monde contre Dieu (1).

CV N° 20 (août-sept.) contient un article important de S. Verchovskoï, sous le titre *L'Église Une ou le Schisme*, qui est un véritable cri d'alarme à cause des divisions entre les différentes « juridictions », dont il voit les origines dans des questions de nationalisme et de politique. L'A. s'insurge contre ceux qui n'y voient pas de mal. Relevons quelques phrases marquantes de son exposé :

L'Église orthodoxe à l'étranger est frappée d'impuissance. « La faiblesse de l'Orthodoxie en Amérique est particulièrement poignante, mais à quoi faut-il s'attendre d'autre, si là-bas existent à peu près une dizaine de « juridictions », qui, dans le meilleur cas, s'ignorent ? ». — « Dans notre nationalisme nous sommes allés jusqu'à modifier la tradition apostolique ». — « L'amour-propre national nous est plus cher que le Christ et l'Église ». — « Non pas la multiformité, mais l'isolement et la division sont un mal ». — « Il est faux de croire, que notre tradition rejette l'unité extérieure et un gouvernement suprême de l'Église. Discuter de la primauté de Saint Pierre et du siège de Rome durant le premier millénaire ne fut possible que dans le feu de la polémique avec le catholicisme ». — « On peut discuter de la définition précise des prérogatives du Patriarcat Œcuménique, on peut souhaiter qu'un concile complète ses pouvoirs, mais on ne peut pas nier sa primauté dans l'Église depuis l'apostasie des Papes romains... ». — Les événements de 1946 « ont consolidé notre conscience canonique ».

Albanie. — La TENSION à l'intérieur de la hiérarchie orthodoxe albanaise, que nous avons déjà signalée, est entrée dans une crise. Le Synode, réuni entre le 22 et le

(1) Cfr *SŒPI*, 14 octobre.

25 août, à Tirana, a décrété la DÉPOSITION de l'archevêque Christophe Kissi, primat d'Albanie et métropolite de Tirana et Durazzo, en raison de « ses activités préjudiciables aux intérêts de l'Église orthodoxe albanaise et du peuple albanais ». L'archevêque est accusé de sympathies pro-fascistes. Le Dr. Passis Voditsa, évêque de Kortcha, a été désigné comme successeur du métropolite déposé.

Allemagne. — L'ÉGLISE a occupé une grande place à la SALZBURGER HOCHSCHULWOCHE qui s'est déroulée du 31 juillet au 27 août.

On l'a envisagée sous trois aspects : la Rédemption, la Société et la Culture. C'est le premier qui intéresse la Chronique. Le Dr. O. KARRER traita de l'union des Églises en insistant sur son caractère actuel dénué de toute politique. Les relations entre Rome et l'Orient byzantin échurent au byzantiniste, Dr. A. VON IVANKA ; il discerna la racine du schisme d'Orient dans l'orgueil culturel des Grecs et la conception non-catholique de l'Église qui s'était développée chez eux à partir de trois éléments : subordination de l'Église à l'État, accent sur le côte spirituel de celle-là, le peuple orthodoxe juge de la foi et porteur de l'autorité. Le conférencier a reconnu cependant à l'Orient byzantin des qualités aussi : la primauté de la Liturgie et le caractère patristique de la théologie (1).

Amérique du Sud. — Une CONFÉRENCE ÉVANGÉLIQUE PAN-AMÉRICAINE représentant 17 pays s'est tenue à Rio-de-Janeiro fin juillet. Elle avait invité le pasteur Marc Boegner, président de la Fédération protestante de France et un des six présidents du Conseil œcuménique des Églises, à prendre la parole et à se rendre personnellement compte de la situation du protestantisme sur ce continent. Les milieux œcuméniques manifestent un intérêt spécial à ce dernier parce qu'ils croient que l'état du catholicisme là-bas ne permet

(1) *Herder-Korrespondenz*, septembre.

pas au christianisme de lutter efficacement contre le matérialisme et le scepticisme qui y sont virulents (1).

Constantinople. — Selon *LC* du 31 juillet, le MÉTROPOLITE ATHÉNAGORE, qui remplaçait provisoirement à New-York l'actuel patriarche Athénagore, a été nommé « nonce » du patriarche œcuménique à Athènes. Mgr Timothée Évangélidès de Rhodes, dont nous annoncions la nomination à New-York, ne rejoindra pas ce poste, à cause de son état de santé. C'est le métropolite Michel Constantinidis de Corinthe, qui prendra sa place.

Égypte. — Le patriarche orthodoxe d'Alexandrie a averti qu'il prendrait des MESURES SÉVÈRES contre les fidèles de la foi orthodoxe, qui continuent à assister à des services dans les églises catholiques. Le patriarche déplore le fait que « beaucoup de Grecs orthodoxes ont assisté aux services religieux dans l'église catholique-romaine d'Alexandrie à la fête de S. Antoine de Padoue » et qu'ils y ont offert des aumônes. La déclaration explique que S. Antoine de Padoue n'est pas reconnu comme un saint par l'Église orthodoxe et qu'il ne faut pas le confondre avec S. Antoine, qui fut le conseiller de S. Athanase, patriarche d'Alexandrie au IVe siècle (2).

États-Unis. — Pour célébrer dignement le quatrième centenaire du BOOK OF COMMON PRAYER de l'Église d'Angleterre, l'*American Church Union* a organisé du 11 au 23 septembre des CONGRÈS EUCHARISTIQUES dans différentes grandes villes. Neuf évêques anglo-catholiques d'Angleterre y ont pris part comme invités, parmi lesquels, le Dr. Wand de Londres et le Dr. Kirk d'Oxford, théologien de grand renom.

---

(1) M. BOEGNER à publié ses impressions dans *Réforme* des 8 et 15 octobre ; cfr *SŒPI* n° 31.

(2) Cfr. *LC*, 9 octobre.

Grèce. — Début octobre, fut annoncée la mort, à l'âge de 67 ans, de MGR CHRYSANTHOS, ancien archevêque d'Athènes, auquel succéda en 1941 Mgr Damascène, décédé en mai dernier.

Palestine. — Le Parlement d'Israël a légitimé les droits de contrôle du patriarcat de MOSCOU sur toutes les PROPRIÉTÉS ORTHODOXES RUSSES en Palestine. Parmi celles-ci on compte deux monastères et plusieurs édifices à Jérusalem. Auparavant le Synode des évêques russes à l'étranger exerçait cette surveillance.

Patriarcat d'Antioche. — Le MOUVEMENT DE JEUNESSE ORTHODOXE se développe non seulement dans la métropole, où les écoles du dimanche, spécialement à Tripoli, sont florissantes, mais également dans les colonies syriennes du Brésil et d'Amérique du Nord.

Suède. — Le R. P. L.-M. Dewailly, grand spécialiste des choses suédoises, commente avec compétence et émotion dans la *Vie Intellectueelle* d'octobre, les LETTRES PASTORALES qu'ont publiées à l'occasion de leur sacre deux nouveaux évêques luthériens suédois : le Dr. A. Nygren à Lund et B. Giertz à Gothembourg. En terminant il demande aux théologiens catholiques d'étudier la langue suédoise afin de pouvoir connaître par le dedans la forme de christianisme dont les deux lettres sont des documents importants et qui revendique la continuité historique dans le pays.

Yougoslavie. — Selon un rapport officiel, soixante pour cent des prêtres orthodoxes serbes sont affiliés à l'ASSOCIATION DU CLERGÉ orthodoxe de Yougolavie. Ce rapport montre la tension existant entre la hiérarchie orthodoxe et cette Association. Celle-ci a tenu une assemblée à Belgrade, le 15 septembre, à laquelle assistaient plusieurs représentants

des pouvoirs civils. Un orateur, le prêtre Kostič, faisait ressortir que dans la collaboration de l'Association avec les pouvoirs populaires, le clergé s'est heurté à l'incompréhension des hauts dirigeants de l'Église. « Ceux-ci s'étaient constamment efforcés d'entraver la fondation de cette association et lorsqu'elle a été malgré tout fondée, ils avaient tout fait pour la disloquer ». « Dans ses circulaires secrètes, a souligné le prêtre Kostič, le Synode qualifiait l'Association des prêtres de « contraire à la foi de l'Église » et de « païenne », tâchant de faire croire aux personnes non informées que l'Association avait l'intention de briser l'unité de l'Église (1).

Relations interorthodoxes. — Voici la réponse du PATRIARCHE ALEXIS de Moscou à la lettre, par laquelle le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE ATHÉNAGORE lui annonça le 27 janvier son intronisation sur le siège de Constantinople. Après avoir accusé la réception de cette lettre, le patriarche russe ajoute dans son télégramme du 18 avril : « Fraternellement je salue votre Sainteté et avec amour je vous exprime le souhait de l'aide du ciel dans la haute charge de l'Église de Dieu, dans la ferme confiance qu'entre nos grandes Églises s'établissent des relations vraiment bonnes et que fraternellement puissent se résoudre toutes les questions en litige, qui hélas ! jusqu'aujourd'hui ne sont pas encore arrivées à une solution » (2).

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le R. P. CH. BOYER, S. J. examine dans un article ECUMENISMO E CONVERSIONI (*Unitas* N° 2) le problème des relations entre les conversions individuelles et l'œcuménisme.

(1) Cfr *SŒPI*, 23 sept.
(2) Cfr *ŽMP*, 1949, N° 5.

Trois questions sont posées : dans quelle mesure peut-on espérer un retour collectif des Églises séparées dans le sein de l'Unité romaine ? Les conversions individuelles sont-elles un obstacle à ce retour ? La crainte de retarder celui-ci est-il un motif suffisant pour retarder la conversion d'une seule âme ? La réponse de l'A. est affirmative sur le premier point, plutôt négative sur le second et tout-à-fait négative sur le troisième, tout en concédant que le travail pour les retours collectifs pourrait ne pas viser formellement les conversions individuelles. Si l'œcuménisme est bon, nous est-il dit, comme moyen pour arriver à l'unité de la foi, il ne doit pas être pris pour fin parce qu'il conduirait alors à l'indifférentisme religieux.

Un commentaire intéressant sur l'attitude des MILIEUX ŒCUMÉNIQUES envers le MONITUM du Saint-Office de juin 1948, a été publié dans *Vers l'Unité chrétienne*, Bulletin du centre Istina, de septembre-octobre.

Ils continuent à l'interpréter ainsi que la défense qui fut faite aux catholiques d'assister à la conférence d'Amsterdam, d'une façon très rigoureuse, tandis que des interprétations autorisées venant du côté catholique estiment que des contacts privés entre catholiques et non-catholiques, se faisant sous le contrôle de la hiérarchie locale, restent possible après le *Monitum* ; il en pourra même sortir beaucoup de bien pour la cause de l'Unité, pense le rédacteur de la note.

Au cours d'une *Arbeitstagung* de l'Église évangélique de Bade qui s'est tenue à l'Académie théologique de Herrenalb, le professeur SCHLINK de Heidelberg a parlé des RELATIONS ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS et de leur patrimoine commun, et il a préconisé l'établissement de contacts scientifiques et simplement humains entre eux, principalement en Allemagne (1).

Il existe en Allemagne entre catholiques et protestants encore, une division dans le texte même de la PRIÈRE DOMINICALE. Les unionistes de là-bas vont tâcher de la faire disparaître, à l'exemple du texte néerlandais qui lui aussi

(1) *Ueberblick* 8 octobre.

avait connu des différences pareilles et qui a été unifié (1).

A ALEXANDRIE, au centre catholique d'études, le *Didaskaleion*, qui a pour but d'initier les Égyptiens aux initiatives culturelles catholiques, des conférenciers jésuites et dominicains ont parlé des problèmes de l'UNITÉ CHRÉTIENNE auxquels les catholiques orientaux s'intéressent spécialement (2).

Du 4 au 8 septembre ont été organisées au prieuré d'Amay à CHEVETOGNE des journée d'ÉTUDES ORIENTALES qui faisaient suite à celles de 1947 (3).

KARL BARTH et le P. MAYDIEU tous deux participants aux rencontres internationales de septembre passé à Genève, lesquelles avaient pour sujet l'humanisme, sont tombés d'accord sur beaucoup de points concernant l'HUMANISME CHRÉTIEN.

S. Exc. Mgr FELTIN, nouvel archevêque de Paris, a invité à son intronisation le 8 octobre l'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY qui s'est fait représenter par l'aumônier de l'ambassade britannique. *CT* du 14 octobre qui nous donne ce renseignement, en souligne le caractère unioniste et unique depuis le XVI[e] siècle. Le pasteur M. Boegner et l'archimandrite Savva Chimkévitch assistaient aussi à la cérémonie.

Au cours d'une récente visite à ROME, le DR. S. NEILL, évêque coadjuteur de Cantorbéry et secrétaire général adjoint du Conseil œcuménique, s'est entretenu avec des personnalités catholiques s'occupant de QUESTIONS ŒCUMÉNIQUES, et principalement avec des membres du Mouvement *Unitas* (4).

CIP du 10 septembre relate que CATHOLIQUES, ANGLICANS ET PROTESTANTS collaborent au sein du MOUVEMENT CHRÉTIEN POUR L'UNITÉ DE L'EUROPE.

---

(1) *Orbis catholicus* août, p. 355.
(2) *CIP*, 13 octobre.
(3) Cfr Chronique, 1947, p. 434.
(4) *Ueberblick* 20 août.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Attitude envers le Mouvement œcuménique.* — *ŽMP*, N° 5 contient un article de l'archiprêtre G. RAZOUMOVSKY : AMSTERDAM ET L'ORTHODOXIE.

L'A. qui est le conseiller principal du patriarcat sur les questions œcuméniques, fait une espèce d'apologie des déclarations du concile de Moscou de 1948 les concernant et en relève même le caractère prophétique. La conférence œcuménique d'Oslo y est curieusement considérée comme une « répétition générale » de celle d'Amsterdam. Les nombreux griefs contre le Mouvement œcuménique se réduisent à deux chefs : on n'y cherche plus la vraie Unité et on construit à sa place un *Ersatz*, une Tour de Babel appelée « Église œcuménique » ; il est un instrument politique dans les mains de la Franc-maçonnerie ; l'Orthodoxie y figure à titre d'exotisme et des incorrections ont été commises envers le patriarcat de Moscou. Il va de soi que l'A. y oppose la vraie Unité de l'Orthodoxie et sa recherche exclusive du Royaume de Dieu. Cependant un passage exprime de la bienveillance envers le Mouvement et le désir que l'article puisse lui servir d'avertissement. *SOEPI* N° 35 donne un court commentaire à cet article.

Un résumé du rapport sur la PARTICIPATION DE L'ÉGLISE DE GRÈCE AU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES est publié dans *LC* du 18 septembre ; il exprime l'opinion de 8 délégués sur 12 à la conférence d'Amsterdam.

L'Église orthodoxe se considérant comme la continuatrice de l'Église des premiers siècles et comme possédant elle seule toute la vérité, ne peut collaborer avec le Mouvement œcuménique que dans la poursuite de buts pratiques ; dans la Commission *Foi et Constitution* à allure exclusivement doctrinale, sa participation ne pourra être qu'officieuse et servira à y faire connaître le point de vue orthodoxe sur les questions envisagées. Suivent quelques points particuliers visant pour la plupart à sauvegarder la dignité des participants orthodoxes éventuels : leurs frais de voyage seront payés et leur désignation sera faite par l'Église de Grèce et non par les organismes œcuméniques ; on évitera de nommer des évêques en qualité de délégués ; on recommande la discrétion dans l'assistance aux offices religieux hétérodoxes laquelle reste en principe défendue par les canons ; le grec devra être reconnu au moins théoriquement pour

langue officielle œcuménique en tant que langue du Nouveau Testament (1).

Le professeur L. ZANDER ne pouvait rester indifférent dans cette controverse ; il lui consacre un article : THE OECUMENICAL MOVEMENT AND THE ORTHODOX CHURCH (*The E* (*cumenical*) R (*eview*) N° 3).

Les membres orthodoxes du Mouvement œcuménique doivent se défendre contre une nouvelle attaque venant de leurs coreligionnaires parmi lesquels il n'a jamais été populaire, afin de ne pas perdre « les dons du Saint-Esprit gagnés par les relations spirituelles avec leurs confrères (*fellow*) chrétiens des autres dénominations » (p. 269). Il ne leur sera pas difficile de parer le coup parce que, tout en participant pleinement à l'œcuménisme, ils n'ont jamais consenti à aucun compromis doctrinal et n'ont jamais voulu reconsidérer leur Église à la lumière de l'Écriture Sainte pour ne pas devenir ainsi simplement des « protestants de rite byzantin » (*ibid*). Leur charte d'or est et doit rester l'encyclique du patriarche de Constantinople de 1920. Si l'Église orthodoxe se retirait de l'œcuménisme, elle refuserait de faire le premier pas de l'Unité dans l'amour, elle perdrait une occasion unique de porter témoignage dans le monde pour la vérité qu'elle possède en plénitude, et elle retomberait, malgré cette plénitude, dans un provincialisme dont les contacts œcuméniques l'on fait sortir ; elle laisserait enfin le Mouvement œcuménique verser dans le pan-protestantisme.

Le même problème encore est touché dans le même fascicule de la même revue par le R. P. A. SCHMEMANN dans une note : ORTHODOX YOUTH AND THE ECUMENICAL MOVEMENT.

Il y commente les résolutions du congrès de la jeunesse orthodoxe à l'Institut œcuménique de Bossey que notre dernière Chronique

---

(1) *SŒPI*, N° 37 fait une mise au point concernant ce rapport qui ne serait qu'un parmi plusieurs autres présentés au Saint-Synode de l'Église de Grèce. La position de celle-ci resterait telle que la Chronique p. 302 l'a exposée. Des extraits des articles de Mgr MICHEL DE CORINTHE et de Mgr GERMANOS DE THYATIRE, dont nous reparlerons, sont donnés en traduction anglaise dans *The Œcumenical Review*, N° 4

a relaté ; elles pourraient à première vue choquer les milieux œcuméniques ; en soi, elles jettent de la lumière sur certains éléments spécifiquement orthodoxes du problème œcuménique et elles pourront ainsi rendre service, le Mouvement du même nom étant un paradoxe et une tension continuels (p. 322), et l'Orthodoxie, un des pôles de la tension. Des exemples sont donnés : Si des Orthodoxes individuels ne possèdent pas pleinement leur foi et peuvent donc participer à la recherche œcuménique commune de la vérité, ce qu'ils cherchent et ce qu'ils trouveront sont et seront leur foi et leur vérité, lesquelles appartiennent à l'Église *ipso facto* et sont exprimées dans sa doctrine. La théologie de la Sainte Vierge, partie intégrante de l'ecclésiologie orthodoxe, que les œcuménistes orthodoxes font valoir aux conférences, empêche le Mouvement de devenir exclusivement protestant. Les délégués orthodoxes seuls ont parlé à Amsterdam en 1948 de l'Église catholique romaine, car pour l'Orthodoxie l'œcuménisme est une rencontre avec l'Occident chrétien tout entier, dont le drame religieux est pour eux « inséparable de Rome » (*ibid*). Deux alternatives pourraient résulter d'un relâchement de la tension que donne au Mouvement œcuménique la participation orthodoxe : ou bien il s'avérerait qu'il n'a jamais été autre chose qu'une affaire faite de mains d'homme, ou bien il aurait déjà atteint son but, l'*Una Sancta*.

Enfin en tout dernier lieu et au titre d'une espèce de résumé de la controverse, l'ASSEMBLÉE ÉPARCHIALE de l'exarchat russe du patriarcat œcuménique dont-il a été parlé plus haut (p. 415), a adopté plusieurs résolutions concernant le Mouvement œcuménique.

Elles le considèrent d'abord comme un facteur très important dans la vie spirituelle de la chrétienté contemporaine envers lequel l'Église orthodoxe dans son ensemble n'a pas pris position mais auquel certains représentants de l'Orthodoxie ont participé d'une façon ininterrompue pendant plus de 25 ans ; cette participation est déjà, une tradition qui doit être continuée. Elle a pour but essentiel de témoigner de la vérité confiée à l'Église orthodoxe par Dieu ; ce témoignage se fera dans un esprit d'amour et de tolérance envers les chrétiens non-orthodoxes, mais sans aucun compromis en matière de foi. La dernière résolution est la plus neuve et la plus significative ; nous la donnons *in extenso* d'après *SOEPI* N° 37 : « Le Synode attire l'attention sur une confusion à éviter et que l'esprit de fraternité

chrétienne qui caractérise le mouvement œcuménique pourrait favoriser ; le mouvement œcuménique n'est pas un organe de l'Église œcuménique et celle-ci, dans la croyance orthodoxe, n'est donnée et réalisée que dans l'Église orthodoxe.

Les MILIEUX ŒCUMÉNIQUES eux-mêmes donnent de brefs COMMENTAIRES sur le même problème encore.

Il n'y a rien qui intéresse davantage les *leaders* du Mouvement œcuménique que la collaboration la plus développée possible de l'Orthodoxie avec le Conseil œcuménique mais a condition qu'elle soit convaincue de la validité de celui-ci (1). Un peu plus loin Bishop S. NEILL, en recensant la traduction de *L'Église est une* de A. KHOMIAKOV fait « au cœur même de l'œcuménisme » deux points d'interrogation : « Si les membres de tous les corps chrétiens se sentaient obligés par loyauté envers la vérité (comme le font les Orthodoxes) de s'en tenir fermement aux assertions et aux convictions de leurs Pères, l'œcuménisme pourrait-il signifier autre chose qu'un point mort insurmontable ?... Par leur ferme loyauté envers leurs vénérables traditions et grâce à une limpidité particulière de vision chrétienne que n'ont déformée ni l'augustinisme ni la Réformation, ils (les Orthodoxes) sont un défi (*challenge*) pour le reste de la chrétienté. Mais sont-ils prêts, eux-mêmes à reconnaître qu'un défi analogue leur est fait par les grandes Églises de l'Occident, de mentalité œcuménique et de dynamisme d'expansion ? » (2).

Divers. — A une OSTKIRCHENTAGUNG récente dans le Schleswig, le côté orthodoxe comprenait trois types : culturel, missionnaire et monastique.

Le dernier conférencier parla de l'anthropologie orthodoxe qui s'exprime surtout dans la tradition monastique à base patristique, et dont l'importance pourrait être grande dans la crise du monde contemporain. Mgr ATHANASE, évêque orthodoxe de Hambourg, se dit convaincu que ce ne sont pas les rites mais les dogmes qui séparent le chrétiens ; l'esprit de l'Église indivise surmontera les divisions. L'Église orthodoxe se considère comme la seule vraie Église, tout en reconnaissant cependant aux autres confessions

---

(1) *ER* Printemps, p. 338.
(2) *Id.* p. 348-349.

chrétiennes une certaine « ecclésiasticité » (*cerkovnost*) qui est une tendance vers celle-là (1).

IKZ N° 3, p. 184 relate différentes manifestations d'intérêt, académique et autre, de l'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE ALLEMANDE envers l'ÉGLISE D'ORIENT.

Les relations entre ORTHODOXES ET VIEUX-CATHOLIQUES font l'objet d'une note intéressante de Johannes O. KALOGIRU (2).

En en rappelant les principales étapes, il apprécie le rapprochement entre eux comme étape lui-même dans la marche vers plus de compréhension entre chrétiens séparés, et peut-être même dans le recouvrement de cette unité ecclésiastique qui fut déchirée il y a mille ans par le premier grand schisme, celui des parties orientale et occidentale de l'Église. On commence à peine maintenant à réparer la déchirure au moment précis où croît l'opposition idéologique entre l'Orient et l'Occident.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *CIP* du 19 août annonce que le roi d'Angleterre a mis CUMBERLAND LODGE, dans le parc de Windsor, à la disposition d'un groupe de personnalités religieuses qui s'occuperont particulièrement des problèmes ayant trait à l'UNION DES ÉGLISES.

Des représentants de l'ÉGLISE D'ANGLETERRE et des ÉGLISES LIBRES du même pays, continuant les négociations que la Chronique a mentionnées à maintes reprises déjà, se sont réunis au *Mansfield College* d'Oxford. La prochaine réunion est prévue pour dans un an, quand on espère être arrivé à des conclusions concrètes qui seront soumises à l'examen des deux groupes intéressés (3).

CT du 9 septembre publie un article de W. R. RINGE : THE LITURGY OF THE CHURCH OF FINLAND où est rappelé

(1) *Orbis Catholicus*, août, p. 359.
(2) *ER* Automne, p. 86-89.
(3) *SOEPI*, N° 33.

l'*interim agreement* des ÉGLISES D'ANGLETERRE et de FINLANDE permettant une intercommunion limitée entre elles.

L'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE vient d'avoir 2 ans. *CT* du 30 septembre affirme qu'elle s'éloigne de plus en plus de l'anglicanisme. Parmi les prises de position de celui-ci envers celle-là, il faut en relever une venant de l'Église épiscopalienne d'ÉCOSSE et que les milieux anglo-catholiques n'ont pas jugée tout à fait satisfaisante. Le *Primus* écossais a fait alors une déclaration supplémentaire plus rigoriste qui maintient cependant une certaine bienveillance envers la nouvelle Église (1).

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Les négociations unionistes entre l'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE D'ANGLETERRE et les Églises congrégationalistes membres de l'UNION CONGRÉGATIONALISTE D'ANGLETERRE ET DE GALLES font le sujet d'une note instructive dans *ER*, automne 1949, p. 89-94. Elle conclut que si l'union organique entre ces deux confessions n'est pas encore possible actuellement, leur collaboration s'impose. Notons qu'à une récente conférence des Églises congrégationalistes à Wellesley (Mass., USA) a été élaborée une constitution pour un CONSEIL CONGRÉGATIONALISTE INTERNATIONAL (2)

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Nous avons rendu compte dans la Chronique précédente d'une façon un peu touffue de la séance du COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE. Voici quelques renseignements supplémentaires tirés de : *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Second Meeting of the Central Committee, Chichester (England)*, qui vient de paraître et nous a été très aimablement envoyé.

---

(1) Cfr *Faith and Unity* de septembre et octobre, *CT* du 26 août et du 9 septembre.

(2) *Herder-Korrespondenz*, août, p. 499.

L'intérêt spécial du volume sont les rapports qui y figurent *in extenso*. Signalons surtout, en plus de celui du Dr. VISSER'T HOOFT qui a déjà été résumé, ceux du Dr. P. VAN DUSEN, président du département des études (1) et de Miss R. ROUSE. — On apprend dans le premier la constitution d'un *Staff Coordinating Committee on Study* qui va grouper des représentants de la Commission *Foi et Constitution*, de l'Institut œcuménique, de la Commission des Églises pour les affaires internationales (*CCIA*), du département de jeunesse, de celui de l'entr'aide des Églises et des réfugiés, du *YMCA*, du secrétariat général et du département des études. Son but principal est d'éviter le chevauchement dans les sujets d'études entre ces organismes et d'assurer un maximum de collaboration afin d'utiliser au mieux les ressources du Conseil œcuménique pour la recherche. On a décidé de transférer à la Commission *Foi et Constitution* le thème de la première section d'Amsterdam (*L'Église universelle dans le dessein de Dieu*), et à la *CCIA*, celui de la quatrième (*L'Église et le désordre international*), tandis que le département des études, dont le but a été déclaré pratique et non théorique, conservera ceux de la seconde (*Le témoignage de l'Église dans le dessein de Dieu*) et de la troisième (*L'Église et le désordre de l'homme*). Ces derniers ont reçu des développements : *La Bible et le message de l'Église dans le monde* ; *L'évangélisation de l'homme dans la société moderne massive* ; *L'action chrétienne dans la Société.* Le département des études désire l'établissement de comités nationaux d'études œcuméniques. — Quant au rapport de Miss ROUSE, il nous apprend que la composition d'une histoire du Mouvement œcuménique en deux tomes est en bonne voie et que sa publication peut être prévue pour 1951.

LC des 14 août et 4 septembre apportent des renseignements nouveaux sur la dernière session de la COMMISSION FOI ET CONSTITUTION dont les lecteurs connaissent déjà quelques détails. Ce sont les impressions de théologiens aussi avertis que les R. P. G. A. HEBERT, S. S. M. et G. FLOROVSKY.

Ce dernier, dans un article : *Oxford and Chichester. The Struggle*

---

(1) Ce rapport et quelques autres se trouvent également dans *ER* Automne, ainsi qu'une relation sur la réunion de Chichester par le Dr. BELL, son président.

for the Common Mind, considère que « la différence la plus profonde » entre les positions « catholique » et protestante n'a pas été exprimée adéquatement dans le rapport de la première section d'Amsterdam ; elle a été plutôt sentie intuitivement qu'exprimée logiquement ; l'A. suppose que si jamais elle pourra l'être, il s'agira alors de répondre à la question du professeur DODD : Tient-on finalement plus à sa propre dénomination qu'à l'*Una Sancta* ?

La LETTRE de C. H. DODD se trouve *in extenso* dans *ER*, Automne 1949, p. 52-56. Dans la Chronique de la même revue (été 1949, p. 428-431) le Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de la Commission *Foi et Constitution* fait à son sujet plusieurs remarques très intéressantes qui en relèvent les paradoxes dont nous ne citerons que le dernier pour donner aux lecteurs l'envie de connaître les autres :

« Ce n'est pas le côté le moins paradoxal du Conseil œcuménique que de faire tenir ensemble ceux qui ne peuvent se mettre d'accord sur ce point : dans quel sens l'Église est-elle une ? »

Le Centre œcuménique de Genève est très désireux de se constituer une bibliothèque spécialisée. *ER*, Été, expose des desiderata et suggère certaines mesures dans un article : *The Handmaid of the Ecumenical Movement. The World Council Library* (p. 424-427).

Le manque de place ne nous permet pas de nous arrêter autant qu'il l'aurait fallu, sur les 3 derniers fascicules de *ER* qui nous sont parvenus avec beaucoup de retard. Ils sont tous les trois pleins d'intérêt. Limitons-nous, à regret, à l'essentiel. Le fascicule d'été contient des articles sur le SUJET DE LA PREMIÈRE SECTION D'AMSTERDAM, de la plume de W. M. HORTON, R. PRENTER et A. M. RAMSEY.

La fameuse opposition entre « catholique » et protestant est considérée par M. H. sous plusieurs angles dont le plus important à son avis se résume en : *Dieu* s'est fait homme (protestant), Dieu *s'est fait homme* (« catholique ») ; il demande aux théologiens des deux bords de chercher à mieux se connaître afin de retrouver chacun

chez son partenaire son propre point de vue qui sera ainsi mieux compris, et d'éviter de se cantonner dans sa propre vision limitée. Pour M. R. qui commente lui aussi la même opposition, elle met à nu le degré dans lequel la plénitude chrétienne a été perdue dans tous les domaines par suite des divisions entre chrétiens.

Le fascicule d'automne est consacré au problème œcuménique par excellence de l'ÉVANGÉLISATION.

P. EVDOKIMOV, orthodoxe, préconise dans un article : *The Evangelistic Situation*, laquelle est très mauvaise, le mode d'évangélisation (spécifiquement orthodoxe) par le « sacrement vivant de l'homme ».

IMPRESSIONS SUR LA CONFÉRENCE D'AMSTERDAM. — Impressions nouvelles et américaines glanées dans *EC*, printemps, à ajouter à celles qui ont été relevées par les Chroniques précédentes ; elles ne proviennent pas toutes de milieux théologiques.

La plupart ont trait au problème communisme-capitalisme dont on critique les solutions esquissées à la Conférence. Des critiques subsidiaires portent sur l'apport financier américain trop considérable ; sur le rôle trop prononcé de K. BARTH ; on exprime le désir d'avoir un « petit Amsterdam » pour comprendre le Grand. R. NIEBUHR reproche à Amsterdam d'avoir laissé couler des flots de rhétorique et d'avoir détruit la spontanéité du Mouvement œcuménique antérieur à lui. Certains critiques considèrent que la première assemblée du Conseil œcuménique des Églises est parvenue, en somme, à remuer l'opinion publique américaine plus que tout autre événement dans l'histoire du protestantisme et de l'Orthodoxie.

ER Été, cite abondamment et avec louange l'article du R. P. ROUQUETTE, et le fasicule d'automne donne une bibliographie des *Échos d'Amsterdam*.

Le comité général de la FÉDÉRATION DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS a siégé à WHITBY (Canada) et a rejeté l'intercommunion comme solution à la désunion

des chrétiens, car le manque de communion entre eux n'est que sa conséquence la plus tangible. Le communisme a été beaucoup discuté et le R. P. Kissilev, délégué orthodoxe, l'a appelé un « mal mystique ».

Octobre 1949.

LIVRES REÇUS

J. O'Connell, *The Rubrics of the Forty Hours'Exposition*. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-12, VIII-5 p., 3/6. — J. Coventry, S. J., *Morals and Independence*. An Introduction to Ethics. Préf. de D. M. McKinnon. Ibid., 1949 ; in-12, 107 p., 4/6. — M. L. H., *Sister Xavier Berkeley* (1861-1944) : Fifty-four Years a Missionary in China. Pref. de J. C. H. Wu. Ibid., 1949 ; in-8, XVIII-260 p. 15/-. D. Attwater, *Butler's Lives of the Saints First supplementary Volume*. Ibid., 1949 ; in-8, XII-200 p. 15/-.

H. Mc Evoy, S. J., *The sacred Actions my Part*. A Mass-book for the Young. Edinburgh, Oliver and Boyd, 1949 ; in-16, 136 p., nombreuses illustrations 4/6. *Puzzled People. A Study in Popular Attitudes to Religion, Ethics, Progress and Politics in a London Borough*, prepared for the Ethical union by Mass-Observation. Londres, Gollancz, 1947 ; in-12, 152 p. — The Akathistos, Trad. par V. McNabb O. P. Oxford, Blackfriars, 1947 ; in-12, 40 p., 3/6. — Lord Elton. *Such is the Kingdom*. Londres, Collins, 1947 ; in-12, 96 p., 6/-. — C. H. Cleal, *The Chaplain in the Factory*. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-8, 78 p., 2/6. — D. H. Southgate, *Draw near to God*. A book of Meditations. Londres, Oxford University Press, 1948 ; in-16, 136 p., 6/. W. T. Walsh, *Our Lady of Fatima*. Londres, Macmillan, 14949 ; in-8, 284 p.

W. Berteval, *Le faux Intellectualisme*. (Bibl. de phil. contemp. Alcan), Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 122 p., 200 fr. — S. Lupasco, *Logique et Contradiction*. (Même coll.), Ibid., 1947 ; in-8, XX-234 p., 260 fr. — L. Goldmann, *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*. (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-8, XXIV-272 p., 600 fr. — M. Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*. (Même coll.). Ibid., 1949 ; in-8, 180 p., 320 fr. — R. Blanché, *La Science physique et la Réalité* (Même coll.), Ibid., 1948 ; in-8, 216 p., 300 fr. — N. Baladi, *Les Constantes de la Pensée française*. (Nouv. encycl. philos.). Ibid., 1948 ; in-12, XII-112 p., 150 fr.

Notes et Documents.

Le « Schisme de Photius ».

L'ouvrage tant attendu du professeur Dvornik a enfin vu le jour(1). Annoncé depuis plusieurs années avant la deuxième guerre mondiale, ce livre, d'abord écrit en français, aurait dû paraître dans le *Corpus Bruxellense* du Prof. Henri Grégoire. L'A. raconte la genèse du livre dans la préface. Le titre indique bien le sujet du volume et sa division en deux parties ; il ne vise pas à remplacer le *Photius* de Hergenröther quoique celui-ci soit rectifié continuellement. Il ne faut pas y chercher une nouvelle biographie du patriarche byzantin. L'A. avait déjà fait connaître, par ses travaux précédents dont une partie est reprise et développée ici, les résultats principaux de ses recherches laborieuses.Par là-même il avait donné, aux savants et aux autorités ecclésiastiques, l'occasion d'examiner ses arguments. Comme on le verra, ses questions ne regardent pas seulement les professionnels de l'histoire ecclésiastique. Que signifiaient le nom et la personne de Photius autrefois pour les Latins, et pour les Byzantins, de son vivant et dans les siècles suivants ? Que signifient-ils aujourd'hui ? Comment est-on arrivé à ces résultats ? D'où est venue la grande différence dans l'appréciation de sa personne et de sa mémoire ? C'est à ces questions que répond M. Dvornik. Photius qui a été persécuté, comme son père, par les iconoclastes, devint professeur à l'École Supérieure de Constantinople, puis *proto-asecretis* ou chef de la chancellerie impériale, enfin, étant encore laïc, il fut choisi comme patriarche après l'abdication de saint Ignace en 857. Il suivit ainsi l'exemple de son oncle Taraise.

Cette affaire, qui est à la racine des controverses qui séparent l'Orient et l'Occident, a son origine dans l'existence de deux partis politiques rivaux, ceux des Bleus et des Verts (d'abord partis du cirque) qui dans le domaine ecclésiastique deviennent celui des libéraux, des modérés qui savent appliquer l'*οἰκονομία*, et celui des

(1) Francis Dvornik. — *The Photian Schism.* History and Legend. Cambridge, University-Press, 1948 ; gr. in-8, XIV-504 p., 35 s. — La traduction française va paraître à Paris aux Éditions du Cerf.

ultra-conservateurs, des extrémistes, dont l'aile radicale est formée par des moines fanatiques. Cette rivalité traîne comme une ligne rouge à travers toute la première partie du livre. Ce sont ces extrémistes qui écriront le pamphlet-biographie de saint Ignace et les autres sources « ignatiennes ». Un de leurs chefs, Théognostos a été le grand informateur de Rome. Puis saint Ignace, homme fruste, dont le manque de discrétion et d'expérience dans les affaires fut exploité par ses fanatiques, a fait lui-même plusieurs faux pas. S'il fut maltraité, ce fut surtout la faute de Bardas. Remarquons ensuite qu'au synode de 861 qui le déposa, grâce aux légats romains, l'Église byzantine reconnut pleinement et librement, on peut dire pour la première fois, le droit du pontife romain, de juger le patriarche de la Nouvelle Rome, qui n'avait pas même fait appel au pape. Mais après les collisions entre les missionnaires latins et byzantins en Bulgarie, le synode photien de 867 jugea et condamna le pape Nicolas I, proclamant en même temps empereur Louis II. Cette attitude deviendra un précédent néfaste pour tous ceux qui plus tard essaieront de briser l'unité de l'Église. En même temps commence à Byzance une forte animosité antilatine, mais n'oublions pas que, dans l'affaire iconoclaste, les Francs avaient bien mérité des reproches.

Malgré ou peut-être à cause de ses travaux précédents, l'A. parle peu de l'affaire des deux frères SS. Méthode et Constantin-Cyrille en Moravie et des répercussions qu'elle eut sur les relations Ignace-Photius et Rome-Constantinople. E. Honigmann, *Un archevêque ignatien de Moravie, rival de saint Méthode*, Byzantion 17 (1944-5) 163-182 a attiré l'attention sur l'archevêque Agathon, qui arriva en novembre 873 de la part de Basile I chez Louis le Germanique. M. Dvornik ne le nomme même pas, parce qu'il avait interprété son titre autrefois d'une façon insuffisante. Agathon signa encore les actes du synode de 879-880. Saint Cyrille, le Philosophe, collègue de Photius à l'École Supérieure de Constantinople, fut même son *amicissimus*, comme le dit Anastase le Bibliothécaire. Si l'affaire de Bulgarie n'a pas abouti comme Rome le voulait, ce fut surtout en raison de l'attitude du khagan Boris-Michel et de son fils le tsar Siméon qui, après que les disciples de saint Méthode, expulsés de Moravie, eussent été recueillis en 884, créa en 918 l'empire valaco-bulgare, et érigea ensuite le patriarcat national, reconnu par Byzance en 927, chose qu'il attendait vainement de Rome. Ils sauvèrent ainsi le rit slave banni de Moravie par le pape Étienne V. Dans ces affaires, Photius s'était montré vis-à-vis de Rome plus conciliant

à certains égards que saint Ignace. Ce que dit au synode de réhabilitation de Photins en 879-880 le métropolite Zacharie de Chalcédoine nous révèle bien la mentalité des Byzantins au sujet de Rome. Les partisans de saint Ignace se défendaient en disant : « L'Église romaine l'a ordonné ainsi ». A cela il répondit : « Cette Église qui jusqu'ici s'est réjouie de la paix et s'est employée de son mieux à faire rayonner cette paix chez les autres, est devenue, si pas en réalité, au moins dans leur bouche, la cause de tous les troubles, conflits et scandales, oui, de tous les troubles qui ont affligé l'Église », Rome ayant été très mal informée par Théognoste, l'ennemi acharné de Photius. Cette phrase fait penser à celle que répétait si souvent saint Clément-Marie Hofbauer C. SS. R. qui avait essayé en vain de faire comprendre à la Curie la vraie cause de la Réforme, et attribuait à Rome une responsabilité dans l'état de choses en Allemagne et en Autriche (cf. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, nov. 1947, p. 32).

M. Henri Grégoire a annoncé un article où il veut prouver, d'après un texte papal, que saint Ignace qui, pendant les dernières années de son deuxième patriarcat, vivait en bons termes avec Photius, serait mort (23 octobre 877) excommunié (Byzantion 17 (1944-5) 171, note 32a).

L'A. prouve bien que le second schisme de Photius, qui jusqu'ici avait été regardé comme particulièrement fatal pour les relations entre les deux Églises, est une mystification. Il y eut bien encore le schisme des extrémistes à Byzance, mais celui-ci fut résolu, au moins officiellement par le *Tomos* d'Union de 920. Mais Byzance n'a jamais été sans partisans de la rigidité, et sans partisans de l'adaptation et de l'économie. Même la lutte finale de l'Église byzantine pour et contre l'union avec l'Occident n'a été au fond qu'une reviviscence des vieux antagonismes entre les modérés et les fanatiques. Cette fois-ci, les durs remportèrent la victoire, malgré les efforts désespérés du dernier empereur byzantin, qui alla à sa mort héroïque sur les murs de la ville « gardée de Dieu ». La lutte n'est pas finie et ne finira jamais, parce que les deux tendances aspirent à la maîtrise dans le cœur humain et dégénèrent en passions, quand des résultats religieux y sont impliqués. C'est dans l'affrontement de ces deux tendances que nous trouvons la clef de beaucoup de problèmes de l'histoire byzantine, et en particulier du schisme photien.

La deuxième partie étudie la croissance de la légende du schisme photien tant en Occident qu'en Orient, jusqu'à être finalement adoptée en Occident comme vérité canonique. L'animosité antigrecque avait déjà été excitée sous Nicolas I contre Photius, qui

avait osé se rebeller contre ce grand pape, précurseur de Grégoire VII. Les réformateurs, se laissant emporter par leur zèle, aimaient à exagérer l'importance de l'intervention papale à Constantinople. Jusqu'à la fin du XI[e] siècle l'œcuménicité du concile ignatien 869/870 ne fut pas reconnue à Rome. Comment ce concile annulé par celui de 879-889 — décision ratifiée par le pape Jean VIII — est-il devenu œcuménique ? Dans la querelle des investitures les canonistes réformistes y découvrirent certains canons très utiles pour leur documentation, surtout le canon 22 interdisant au pouvoir laïc l'intervention dans les élections épiscopales. L'inclusion du synode dans les collections canoniques a fait énormément pour la croissance de la légende dans le monde occidental. Ces collections reflètent en même temps l'esprit de la Curie. Le premier document officiel où le synode apparaît fut la « *forma de professione papae facienda* » du concile de Constance, composée d'après la profession de foi attribuée faussement à Boniface VIII. La semence jetée en terre fertile, et continuellement arrosée par les canonistes, ne fleurira que trop bien ; après cinq siècles, la plante atteignit sa maturité et porta son fruit avec Baronius. Finalement le synode de Photius de 879/880 fut décrit par le P. Hardouin comme étant un pseudo-synode, appellation qui a survécu chez les catholiques et dans les collections des conciles jusqu'à nos jours. En 1720 on impose même aux Ruthènes, dans une profession de foi, cet article : « Suscipio... Constantinopolitanum (synodum) quartam, octavam in ordine, ac profiteor in ea Photium merito fuisse damnatum et sanctum Ignatium patriarcham restitutum ».

En Orient ce fut d'abord la propagande politique inspirée par Constantin Porphyrogénète qui fut favorable à saint Ignace et défavorable à la mémoire de Photius. Mais ceci n'a pas empêché l'Église byzantine de canoniser Photius au X[e] siècle, quand elle était en communion avec Rome, et quand les canonisations n'étaient pas encore réservées au pape, même dans l'Église occidentale, mais pouvaient être promulguées par un simple évêque. Surtout à partir du XIII[e] siècle, partisans et opposants de l'Union exploitent chacun de leur côté la malheureuse campagne antilatine de Photius. Bientôt, pour les controversistes, qui voient des montagnes là où il n'a que des des taupinières, le nom de Photius sera le symbole de division entre les unionistes et les orthodoxes. C'est vers 1350 que quelques polémistes antilatins parlent du synode photien comme du VIII[e] concile œcuménique ; officiellement, il ne fut jamais accepté comme tel, parce qu'il ne comprenait pas de canons doctrinaires. Ensuite les

unionistes grecs du XVe siècle cessèrent de nommer Photius parmi les saints, parce que censé responsable du schisme. Mais ils respectèrent toujours les actes du synode photien, et ne comptèrent pas le concile ignatien comme œcuménique ; il était pour eux encore inexistant parce que annulé. Ce fut le concile de Florence qui reçut le nom de VIIIe concile œcuménique dans la première édition (romaine) de ses actes en latin (1526), de la part du traducteur, l'évêque Barthélemy Abraham (d'Ario en Crète), avec l'approbation de la chancellerie pontificale.

L'éditeur suivant, Laurent Surius (Cologne 1567), était perplexe au sujet de cette appellation, mais la laissa toutefois subsister, tout en remarquant qu'elle n'était pas exacte. Bini (Bologne 1606) estima cette discrétion inopportune et donna au synode le titre de XVIe concile ; cette correction est devenue ensuite loi pour tous les éditeurs. Allatius alla jusqu'à nier l'existence du synode photien, et même Dosithée de Jérusalem capitula devant Baronius sur la question de l'existence du second schisme photien. Baronius, avec ses Annales qui eurent une traduction russe expurgée (Moscou 1719), et finalement Hergenröther (tous deux cardinaux) se sont imposés, même en Orient. On peut considérer cette affaire comme une des « causes célèbres » que nous a laissées le Moyen Age, par suite de son manque de sens critique et de sa mauvaise interprétation historique. On aurait pu souhaiter voir exposée un peu plus longuement l'influence de la doctrine de Photius sur cette affaire. Finissons par quelques petites corrections : il faudrait lire partout *Studios* (au lieu de *Studion*), puis *monastery of the Dalmatians* (p. 245 et 492), *Embrun* (= Habrudunum, p. 258), *Sirmond* (p. 365 et 501), *hieromonachos* (p. 382), *Innokentij* (p. 429 et 501), *Gennade* (p. 424, n. 6 et 480).

Nicolas Cabasilas ne fut jamais archevêque de Thessalonique, comme son oncle Nil, mais resta laïc (p. 419). Le ms. *Paris gr.* 1712, f. 4-6, ne peut être du XIVe siècle puisque là le dixième concile est celui de Florence. (p. 423 et 453). Le titre du livre de Norov manque (p. 424, n. 1 et dans la bibliographie) ; ce doit être : *Μάρκου τοῦ Ἐφεσίου καὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἀνέκδοτα*.

Souhaitons que ce travail contribue puissamment à créer cette attitude conciliatrice qui prévalait à Byzance à la fin du Xe siècle, où l'on acclamait au dimanche de l'Orthodoxie : « Éternelle mémoire pour Ignace et Photius, ces patriarches orthodoxes et renommés ! Tout ce qui a été écrit et dit contre les saints patriarches... Ignace, Photius..., soit pour toujours *Anathema* ! *Anathema* ! *Anathema* ! »

D'après le P. V. Laurent, *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale,* (Revue des études byzantines 6 (1948) 5-26) Photius aurait été le premier à introduire ce titre dans le protocole de ses actes, tandis que Michel Cérulaire en aurait fait le premier usage sur les sceaux patriarcaux (Cf. Irénikon 21 (1948) 238). Toutefois, on ne fera pas œuvre de réconciliation à force d'insister sur « la mégalomanie byzantine, la manifestation d'une mégalomanie spécifiquement grecque, la séditieuse épithète, l'outrance de cette dernière appellation » etc. (il s'agit ici de « vicaire du Christ », titre qu'on attribuait parfois aux patriarches ; il n'y a pas lieu de s'y heurter, encore moins qu'à l'expression « *Christi vices agere creditur* » employée chez le Maître et chez saint Benoît pour l'abbé, simple laïc). Même si Nicolas I écrit à Hincmar de Reims : « quem suum oeconomicon patriarcham appellant » (p. 118, n. 2), dans la signatnre de l'évêque d'Ancône, Paul, légat papal au synode de 879/880. l'évêque de la sainte Église de Constantinople est appelé « suprême pasteur (ἀρχιποίμην) et patriarche œcuménique, le saint Photius » (Dvornik, p. 193) ; « saint » était alors l'épithète ordinaire d'un évêque. Devant une pareille attitude vis-à-vis des Byzantins et de leur passé, on s'étonnera moins d'une certaine réserve de la part de ceux qui prétendent à leur succession : « En 1936, la Grèce, sollicitée officiellement, ayant refusé de nous ouvrir ses portes » (V. Laurent, Revue des études byzantines 4 (1946) p. 21) ; il s'agit de l'*Institut français* (si méritant pour la science) *d'études byzantines.* On peut être même « adversaire de l'union avec Rome par un zèle sincère d'orthodoxie » (S. Salaville, ib. 5 (1947) p. 120 de Théolepte de Philadelphie). Ce problème a été envisagée en Orient toujours d'une façon foncièrement différente (cf. A. Baumstark, *Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums.* Rheine 1932. Chap. 4 : *Die verschiedene Haltung von Ost und West zur Frage der kirchlichen Einheit.* Souhait final : que malgré le titre et le sous-titre de son ouvrage, M. Dvornik continue à contribuer à la diminution de la grande longévité de la « légende du schisme photien durant jusqu'à nos jours ».

D. I. DOENS.

Bibliographie.

DOCTRINE

Harry Austryn Wolfson. — Philo. Foundations of Religious Philosophy. Harvard University Press, 1948 ; 2 vol. in-8, XVI-462 + XIV-532 p.

Le livre consacré à Philon par M. Wolfson, professeur à l'Université de Harvard, est capital pour les études philoniennes et aussi pour l'histoire de la philosophie en général. Réagissant contre l'opinion de ceux qui, comme Völker ou Goodenough voient dans le Juif alexandrin un mystique seulement, l'A. le considère comme un philosophe profond et cohérent. Et ce n'est pas un des moindres mérites de son livre que de nous donner de la pensée de Philon un exposé remarquablement clair et logique, après quoi on ne pourra plus voir en celui-ci un éclectique qui juxtapose des pensées empruntées aux autres sans en faire la synthèse. Cette philosophie de Philon, quelle est-elle ? Wolfson la définit comme un platonisme réformé pour satisfaire aux exigences de la révélation biblique. C'est un platonisme, en ce sens que Philon garde les lignes essentielles de la vision platonicienne du monde, en particulier l'opposition du monde sensible et du monde intelligible (l'expression vient d'ailleurs de lui comme l'observe Wolfson). Mais Philon est un Juif croyant et il corrige ce platonisme pour le rendre conforme à la pensée biblique, et ceci sur trois points principaux : la transcendance de Dieu, la création, la providence. On voit alors l'importance que prend l'œuvre de Philon. Il a fait, par rapport à l'Ancien Testament ce qu'Origène ou Thomas d'Aquin feront pour le Nouveau. Il est en cela le fondateur, sinon de la philosophie chrétienne, du moins de la philosophie biblique. Il ouvre une époque de l'histoire de la pensée qui durera dix sept siècles et se terminera avec Spinoza, avec lequel, remarque Wolfson, la philosophie s'affranchira de la révélation pour revenir au rationalisme grec.

Jean Daniélou.

Romano Guardini. — Der Heilbringer in Mythos ; Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung. Zurich, Thomas-Verlag, 1945 ; in-8, 48 p.

R. G. tente d'expliquer ici, en se haussant du particulier au général, les avant-plans de l'histoire politique de l'époque hitlérienne à partir de leurs vraies racines profondes qui sont d'ordre religieux. Car dans l'expérience d'angoisse de l'existentialisme contemporain — et l'hitlérisme n'en fut qu'une variété — il revit quelque chose d'essentiellement et de

profondément humain, une donnée primaire se rattachant aux époques les plus reculées : le mythe. A nouveau l'homme ultra-moderne d'aujourd'hui se trouve saisi par cette terreur des puissances indomptables et fluides, inviscérée en lui dès les origines. Vis-à-vis de presque tous les phénomènes de l'univers, l'homme des premiers âges se trouvait dépourvu de cette connaissance qui lui eût éclairé le monde et sa propre situation dans celui-ci. Tel est du moins l'avis de Guardini qui semble se faire davantage, ici, l'avocat du point de vue de la philosophie du protestantisme libéral que d'une ethnologie objective. Pour l'homme primitif l'eau et le feu, la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit n'étaient point de simples phénomènes naturels, mais des domaines de l'être ou régnait le divin (les *Numinosa* de Rudolf Otto) ; tel se trouve être à nouveau l'homme d'aujourd'hui vis-à-vis du monde, de sa propre expérience. Il n'y a pas de doute, la lumière électrique, l'automobile, l'avion et le marché de la Bourse ne nous causent plus d'émotions, et pour soixante-quinze pour cent d'entre nous le divin, et en tout premier lieu le Dieu de Jésus-Christ, a perdu toute signification. Et voilà que subitement l'angoisse, une angoisse de troglodyte a fondu sur nous : les Kierkegaard, les Nietzche, les Jaspers, les Heidegger, les Sartre en sont des témoins accrédités. Saisi d'une terreur panique, l'homme s'est jeté dans une fuite éperdue... dans les cinémas avec leur épouvante inhumaine à cinq meurtres par film, dans l'ivresse des cigarettes, de l'alcool, de la cocaïne et de la femme ; jusqu'au suicide y compris.

Et c'est ainsi que l'homme de l'époque atomique a complètement perdu la compréhension du monde et avec elle la clef de son existence. Son monde d'angoisse est sans issue. Auparavant l'homme de l'antiquité se réfugiait dans les mythes qui avaient finalement trouvé de façon transcendante leur accomplissement réel dans un sauveur historique : Jésus-Christ. L'homme moderne, qui n'a plus de Dieu, s'était réfugié, lui, dans les systèmes irrationnels du national socialisme et du bolchévisme qui, comme les antiques idoles se démasquèrent comme la plénitude de l'abomination : véritable symbole apocalyptique de la fin des temps.

Dans son analyse de l'homme antique et sa conception du mythe du salut, R. G. devra sans doute tenir compte des corrections des ethonologistes spécialistes et, peut-être, s'est-il laissé trop entraîner par une philosophie religieuse quelque peu périmée à schématiser trop superficiellement ; mais en tous cas il a le grand mérite de replacer les attitudes de l'âme moderne et les phénomènes politiques dans leur milieu spirituel propre, et par là de nous les rendre intelligibles. D. B. S.

Philip S. Watson. — Let God be God. An Interpretation of the Theology of Martin Luther. (Fernley-Hartley Lecture 1947). Londres, The Epworth Press, 1947 ; in-8, X-204 p.

La grande maison méthodiste d'éditions présente des leçons données à un auditoire méthodiste, afin de rendre plus familière au public de langue

anglaise une nouvelle interprétation de Luther inspirée des théologiens luthériens suédois contemporains et de K.Holl,au lieu de celles de Troeltsch et de Harnack qui lui sont mieux connues. En passant, sont corrigés certains jugements de John Wesley, fondateur du méthodisme, sur le sujet. — La thèse principale de M. W. est que malgré sa pensée peu systématique et donc prêtant à contradictions, Luther ne s'est pas contredit sur le légalisme en religion qui empêche précisément Dieu d'être Dieu et qu'il a combattu en proclamant l'Évangile du « Dieu bienveillant » (*Gnädiger Gott*). L'A. promet une suite qui étudiera des points de détail. Souhaitons que ce soient : l'Humanité du Christ et son rôle rédempteur, ainsi que le Saint-Esprit.
D. C. L.

Freddy Dürrleman. — Initiation protestante. Lausanne, Éditions de l'Église nationale vaudoise, 4e éd., 1945 ; in-8, 256 p., 6 f. s.

« Pour le catholicisme, ce n'est pas le fidèle qui reçoit le Saint-Esprit, c'est l'Église enseignante, c'est-à-dire le clergé » (p. 88). « Rome fait du pape, souverain étranger, le maître absolu des consciences catholiques en tous pays et elle oblige de lui donner le nom de très-saint-père, malgré la défense expresse de Jésus d'appeler qui que ce soit sur la terre du nom de père, au sens religieux » (p. 147). « Le catholicisme n'a cessé de protester contre la lecture de la Bible par les laïques » (p. 157). Il semble qu'ici aussi se vérifient les paroles de la notice liminaire du livre au sujet de la prodigieuse activité de Dürrleman, figure sympathique du protestantisme français, mort en 1944 : « On met au four plus de pain qu'on n'en peut cuire »...!
D. T. S.

Nicolas Ladomerszky. — Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe. (Urbaniana, XI). Rome, Off. libri catholici, 1945 ; in-8, 104 p.

L'A. est connu déjà par d'autres études du même genre (cfr *Irénikon*, XV (1938), p. 507). Il veut faire œuvre d'information et expose ici la discussion qui a eu lieu entre les deux métropolites russes Antoine (Chrapovickij) et Éleuthère (Bogojavlenskij) au sujet du dogme de la rédemption (cfr *l. c.*, p. 508). Cette étude montre bien ce qu'il y a d'insuffisant dans la position de l'un et de l'autre, surtout dans le subjectivisme sotériologique du premier, auquel Éleuthère opposa fermement le fait du péché et la réalité rédemptrice de la Croix. L'A. a raison de souligner l'utilité d'une connaissance loyale de la théologie latine et d'une appréciation équitable de ses résultats (p. 86). Mais ne commet-il pas ici la même faute que son maître, Jean Rivière, en rétrécissant singulièrement la tradition théologique de l'Occident concernant la Rédemption ? N'aurions-nous pas besoin, au contraire, d'approfondir davantage ce que G. Aulén a appelé le « thème classique » en cette matière, thème que les orientaux entendent trop fréquemment retentir dans les prières de leur liturgie pour que

la conception latine comme telle puisse leur donner entière satisfaction. La *fides quaerens intellectum* n'a certainement pas encore atteint ici son terme final. D. T. S.

Dom H. Duesberg. — Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament. Éd. de Maredsous, 1948; in-12, 174 p.

Ce petit ouvrage est un des meilleurs qu'on puisse trouver pour l'initiation du chrétien cultivé cherchant à pénétrer dans la Bible. Non seulement le lecteur se sent conduit par un guide d'une science riche et d'une érudition vaste, mais son attention est aussi éveillée aux grands mystères de la foi contenus dans l'arche des saintes Écritures. Les voies de Dieu révélant progressivement son économie, et prenant plaisir à mettre d'avance dans l'histoire du peuple élu la trace de son œuvre rédemptrice, font partie du fond doctrinal de ce livre. « Le retour de l'Exil dépassera en splendeur la sortie d'Égypte ; la Pâque égyptienne est une prophétie de la pâque babylonienne » (p. 162) ; « on ne peut se lasser de relire les pages du vieux Testament pour y retrouver les prodromes du Christ, les rudiments de l'Église » (p. 166) ; « Abel meurt de la jalousie de Caïn comme le Seigneur Jésus de celle des scribes... il y a une communication spirituelle entre le sang d'Abel et celui de Jésus » (p. 169). Tout cela n'est souvent qu'effleuré, mais juste assez — et c'est peut-être là la valeur du livre — pour que le lecteur ait le désir d'en rechercher davantage, et prenne goût à la Bible. D. O. R.

Emmanuel Candal, S. I. — Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Novum e Vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam. (Studi e Testi 116). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945 ; in-8, XV-427 p., 1000 lires.

Nil Cabasilas, archevêque de Thessalonique, a été le premier byzantin qui composa un traité systématique contre le *Filioque* et contre l'explication thomiste de ce dogme. Le P. Candal, professeur à l'Institut pontifical oriental de Rome édite (d'après le Vat. gr. 1117) et commente ici la troisième partie de cette œuvre, celle où Nil s'en prend à ce qu'il appelle les 15 syllogismes ou arguments de raison par lesquelles saint Thomas aurait voulu prouver le *Filioque*. D'abord l'A. a réuni les données historiques que l'on peut retrouver sur l'homme et ses œuvres, puis il fait une analyse détaillée de la partie publiée ici. L'*Œuvre sur la Procession du Saint-Esprit* ne fut divulguée qu'après la mort de Nil ; elle servit ensuite surtout aux Grecs anti-unionistes lors du Concile de Florence ; c'est-là que Marc d'Ephèse a puisé ses principaux arguments. Nil, le premier antagoniste grec de saint Thomas, avait d'abord été enchanté par les livres du docteur angélique qui lui révélaient un monde de pensée entièrement nouveau ; de ce temps il s'était montré grand adversaire de Grégoire Palamas. Il connut surtout la *Somme contre les Gentils* (contre laquelle son œuvre est écrite) par la

traduction faite par Démétrius Cydonès et achevée le 24 décembre 1354. Nil avait été le maître de rhétorique de Démétrius qui lui en resta toujours reconnaissant, malgré la divergence de leurs opinions. Ce fut Démétrius qui composa ensuite une réfutation de l'œuvre de Cabasilas dans son *Apologie de Saint Thomas*. Les raisons du changement chez Nil semblent avoir été la crainte de mesures vexatoires de la part de l'empereur Jean Cantacuzène et du patriarche, et la crainte de l'opinion publique fort hostile aux Latins. Un des buts poursuivis par Nil pourrait bien être aussi d'empêcher que d'autres suivent l'exemple des deux frères Cydonès, Démétrius et Prochorus, qui par la lecture de saint Thomas s'étaient rapprochés de l'Église catholique. Nil, dans son exposé assez complet et systématique, montre qu'il a bien compris le dogme et les arguments catholiques quoiqu'il procède, pour la réfutation, par des arguments a priori. Il insista fort sur sa thèse, que la position des Latins est entièrement nouvelle et ignorée des Pères. D'autre part il pense que les arguments de raison ont eu pour saint Thomas une valeur démonstrative. L'édition du texte fait avec beaucoup de soin et accompagné d'une traduction en latin assez élégant, est pourvue de plusieurs *Indices* très utiles. D. I. D.

William Robinson. — The Biblical Doctrine of the Church. St. Louis (Missouri), The Bethany Press, s. d. (1948) ; in-8, 236 p., 2,50 dl.

Membre de la Société des Disciples du Christ qu'il considère comme un pont entre le « catholicisme » et le « protestantisme », professeur de théologie, le Dr. R. a voulu traiter son sujet, dans les leçons qu'il a données à la *Butler's University* (U. S. A.) devant un auditoire *Disciple*, de façon à servir la cause de l'Unité chrétienne, donc de façon biblique. L'Église apparaît dans ces pages, de style anglo-saxon très prononcé et sans prétention, comme un mystère de compénétration de personnes libres, à l'instar de la société divine qu'est la Trinité, et de la société humaine qu'est la Famille. Aspect foudamental et originel, nous dit-on, conservé plus ou moins en Orient mais oublié en Occident depuis le Ve siècle jusqu'à sa redécouverte par Alexandre Campbell, fondateur des *Disciples* au XIXe siècle. — Le chapitre le plus unioniste concerne évidemment l'Apostolicité de l'Église et c'est ici que l'A. essaie son « pont » mais entre deux réalités, de l'existence desquelles (surtout si on comprend par « catholique » la conception authentiquement catholique) on pourrait douter, pour le bien même de l'Unité chrétienne. D. C. L.

W. A. Visser't Hooft. — La Royauté de Jésus-Christ (Collection du Centre protestant d'études). Genève, Roulet, 1948 ; in-12, 168 p.

Voici un petit volume bien dense et instructif, comme tout ce qui sort de la plume de son auteur ; il réunit des conférences faites par celui-ci aux États-Unis. On y trouve un exposé alerte du *consensus* des théologiens protestants européens continentaux contemporains sur le sujet, bien délimité de ce fait et qui revient aux relations de l'Église et du monde ; on y

respire l'atmosphère théologique dans laquelle baigne le Conseil œcuménique dont M. V. 't H. est le secrétaire général. — Jusque peu, des trois ministères du Christ, le prophétique, le sacerdotal et le royal, ce dernier avait été négligé par la théologie protestante et spécialement par la luthérienne, laquelle le limita à l'Église ; c'était là un exemple de la déformation subie par l'Évangile à la suite des divisions chrétiennes et qui eut des répercussions dans la vie (piétisme et absentéisme social). Un revirement salutaire s'est fait jour depuis et K. Barth y a été pour beaucoup ; on a compris que la fonction de l'Église, lieu où est connue et reconnue la Royauté du Christ, intimement unie aux deux autres ministères, est d'être un instrument du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'étendre progressivement au monde où cette royauté n'est ni connue ni reconnue. Elle acquiert ainsi son caractère le plus vrai d'espérance et d'eschatologie ; le christianisme devient alors essentiellement une politique (p. 23) et même une « cosmique » (et sur ce point l'influence de l'Orthodoxie est jugée bienfaisante, p. 47). L'A. ne peut s'empêcher de comparer cette façon de comprendre la Royauté du Christ avec celle qu'il croit être la catholique (Christocratie d'une part, ecclésiocratie de l'autre). — Le livre est à lire sinon à relire par quiconque s'intéresse au Mouvement œcuménique contemporain.

D. C. L.

Anders Nygren. — Herdabrev till Lunds stift. Bo Giertz. — Herdabrev till prästerskapet och församlingarna i Göteborgs stift. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1949 ; 146 et 171 pp. 5,50 et 6 cour. suéd.

Les lettres pastorales que les nouveaux évêques suédois adressent à leur diocèses sont pour nous d'autant plus instructives qu'elles ne sont pas écrites à notre intention. Elles nous indiquent quel est l'enseignement courant de l'Église suédoise, comment on pense et s'exprime quand on est entre soi. — Celle de Nygren, dense et ferme, où se reconnaît le professeur de métier, traite de bout en bout du message (évangélique) : l'unique fonction du prêtre, dans l'Église, est d'annoncer ce message, qui porte sur la délivrance du péché et de la mort, qui agit dans les sacrements, qui anime tout l'enseignement religieux, qui est le seul centre possible de l'unité de l'Église. N. se montre ici très proche des sources pauliniennes du luthéranisme, et convaincu que la mission permanente de son Église est de rappeler à tous ces vérités. — La Lettre de Giertz, moins construite et plus brillante, plus attentive aux problèmes concrets, invite l'Église suédoise à revenir aux sources de sa vie. A l'Église ancienne elle doit l'Écriture, le « réveil » et la liturgie, le dogme (christologie) et les sacrements, le ministère ; à la Réforme, une doctrine sur la misère et la rédemption de l'homme et de la société (noter les pages où G. fait appel à la tradition suédoise d'indépendance à l'égard du pouvoir séculier). Moyennant cette fidélité on respectera les nuances propres du luthéranisme suédois.

L.-M. Dewailly, O. P.

Enrique Sparn. — La riqueza de las Iglesias cristianas en bibliothecas al sobrevenir la segunda guerra mundial. (Academia naciona de ciencias, Miscelanea, 30, 31, 32). Cordoba (Argentina) 1945, 1946 ; in-4, 136, 69, 95 pp. et cartes.

C'est un travail des plus intéressants et des plus utiles qu'à entrepris l'A.: dresser l'inventaire des bibliothèques chrétiennes du monde entier, englobant les bibliothèques orthodoxes, protestantes, anglicanes, orientales. L'A. ne s'est pas contenté de signaler l'importance — en nombre de manuscrits, d'incunables et de volumes imprimés — il donne également des renseignements sur l'origine des bibliothèques les plus importantes, indique les manuscrits les plus célèbres, fait l'historique de certaines institutions. Ouvrage utile aux bibliothécaires et aux savants, mais aussi monument à la science chrétienne. — Des cartes, à la fin de chacun des trois volumes, situent les villes de chaque pays où se trouvent ces bibliothèques. Une table des noms de lieux aurait achevé ce travail. D. Th. Bt.

Walter Lowrie. — Art in the Early Church. New-York, Stratford Press, 1947 ; in-8, 268 p., 153 ppl. gr., 506 ill.

W. L. n'en est pas à des débuts. L'ouvrage qu'il présente ici est le fruit de persévérantes recherches et de réflexions que rendent très pertinentes et très objectives une longue familiarité avec les antiquités chrétiennes et le contact d'éminents archéologues. Il ne pouvait éviter de traiter cette question des origines de l'art chrétien, qui a soulevé tant de controverses. W. L. ne veut pas prendre une position tranchée ; son opinion est nuancée : ni Rome seule, ni Orient seul, mais toutes les influences dirigées surtout par un « Kunstwollen » (expression de Riegl), ce qui signifie : une intention, une volonté, une tendance se manifestant dans l'Art. Et, de fait, en suivant les divers chapitres de cet ouvrage on doit reconnaître, en des domaines divers, les multiples influences qui ont agi dans la capitale de l'Empire romain, hellénisé, maître de l'Orient et puis conquis par les barbares. Il se peut que cet ouvrage suscite encore des réponses, des contradictions. L'A. qui est anglican américain, ne manque pas de mettre en doute quelques faits historiques et archéologiques sur lesquels l'Église catholique s'appuye pour établir la juridiction papale. Il nous semble, aussi, que bon nombre de monuments orientaux eussent pu paraître dans ce tableau qui veut donner une vue générale de l'art chrétien primitif. Ces remarques faites, il reste que cet ouvrage présente un grand intérêt comme introduction à l'étude de l'art chrétien. Les diverses tables et surtout les planches, très claires, lui donnent aussi une grande valeur documentaire. D. Th. Bt.

Early Christian and Byzantine Art. An Exhibition held at the Baltimore Museum of Art (April 25-June 22). Baltimore, Walters Art Gallery, 1947 ; in-4, 172 p., 120 pl.

Ce magnifique volume est le catalogue d'une exposition des objets d'art chrétien primitif et d'art byzantin, qui fut organisée à Baltimore en 1947, au moyen des objets d'art qui se trouvent en Amérique du Nord. Près de neuf cents pièces furent réunies, de toutes les époques et de toutes origines : Rome, Byzance, Égypte, Syrie, Perse, Irlande, pays anglo-saxons, etc. Ce qui frappera, dans cet ensemble, c'est la part assez large donnée à des œuvres d'art profane et même païen qui datent des premiers siècles du christianisme. On est trop enclin à négliger cettte survivance païenne à côté du christianisme ; oubli qui porte à conséquence, car c'est surtout, dans cet art païen, que l'on retrouve les formes d'art ancien. Les objets sont datés, décrits ; les collections indiquées. Moins spécialisée que l'exposition d'art byzantin de Paris, en 1931, celle de Baltimore couvrait un champ plus étendu, capable de faire naître d'instructifs rapprochements.

D. Th. Bt.

M. Doisy. — Le théâtre français contemporain. Bruxelles, Éd. La Boétie, 1947 ; in-8, 260 p.

Après quelques pages consacrées aux diverses écoles et aux principaux animateurs du théâtre français contemporain, l'A. passe en revue tous les écrivains de la scène française depuis le milieu du siècle dernier. Il analyse les grands courants, et note les principales tendances. Le caractère exhaustif de sa nomenclature l'oblige trop souvent, vis-à-vis des chefs de file, à une brièveté qui surprend. D. E. L.

Dr. Elsa Mahler. — Russkaja kniga dlja čtenija. Zurich, Europa Verlag, 1946 ; in-8, VIII-352 p.

Anthologie variée de la littérature russe. Les prosateurs classiques sont groupés par ordre chronologique ; les modernes, selon les événements racontés, les poètes en troisième lieu. La préface (en quatre langues, russe, anglais, français, allemand) signale sommairement un ordre progressif. L'A. est professeur à l'université de Bâle. — Les textes sont accentués dans la première partie ; la difficulté étant persistante, beaucoup souhaiteraient que tous le soient. L'orthographe est l'orthographe simplifiée. Cette chrestomathie est excellente pour les étudiants étrangers.

D. M. F.

Alexandre Kazbegui. — Le Confesseur. Roman traduit du géorgien par M. Tougouchi-Gaiannée et H. Mottart. (Coll. « Biblioth. internat. »). Liége, Soledi, s. d. ; in-12, 176 p.

L'auteur, nous est-il dit dans la Préface, vécut la vie des montagnards avant de la décrire. Il mourut en 1893 à l'âge de 45 ans. Par l'œuvre que nous présentons et recommandons, on connaîtra cette vie de montagnards en Géorgie. Mais surtout on retrouvera, comme à sa source, ce genre littéraire qui est commun à tous les peuples des montagnes, quelque chose

qui tient de la légende hagiographique, de l'épopée, de l'histoire que l'on aime écouter le soir, auprès du feu.

Ce récit, si simple, si humain raconte des vies tragiques ; le drame est, dirons-nous, quotidien ; vécu en la présence des seules montagnes et d'un saint solitaire, il s'empreint de grandeur et d'une force qui nous dépasse. On ne peut que le recommander. D. Th. Bt.

H. Van Straelen, S. V. D. — The Far East must be Understood. Avec une préface du prof. Dr. DJANG TSUKUNG. Londres, Luzac, 1945 ; in-8, 150 p., 10/6.

Personne n'a jamais contesté que l'on se connaît mal entre Orient et Occident. Cette ignorance est d'autant plus inquiétante que se joue actuellement en Chine une bataille qui aura une grosse influence sur les destins du monde. Doit-on ajouter que si l'on se connaissait mieux, si l'on se comprenait mieux, la paix du monde serait mieux servie ?

L'A. de ce livre, qui connaît bien l'Extrême Orient, veut aider à dissiper les malentendus entre nous, et, dans des pages d'une étonnante densité, il explique la psychologie chinoise. Comme à La Fontaine « les longs ouvrages lui font peur ; loin d'épuiser la matière, il semble qu'il n'en faut prendre que la fleur ». Il dédie son travail « à la Jeunesse du Monde » à qui incombe la tâche gigantesque de reconstruire un monde meilleur.

A.

HISTOIRE

Phédon Koukoulé. — La vie et la civilisation des Byzantins. Tome I, volume 1 (291 p. 5 tab.) vol. 2 (291 p. 5 tab.). Tome II, vol 1 (283 p. 5 tab.) vol. 2 (237 p. 5 tab.) Athènes, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1948 (en grec).

Dans les circonstances que traverse aujourd'hui la Grèce, il faut considérer comme un fait heureux et consolant que, grâce au geste généreux de l'Institut Français d'Athènes, on soit parvenu à publier un ouvrage monumental sur les différentes phases de la vie privée et sociale des Byzantins. Ce travail est dû à la plume du byzantinologue réputé qu'est Phédon Koukoulé, professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes. – L'Étude complète comprendra cinq tomes, dont les deux premiers qui ont vu le jour sont eux-mêmes formés de deux volumes. Dans le premier volume du tome I, après l'introduction appropriée, nous trouvons ce qui a trait aux institutions d'enseignements, à l'éducation et aux jeux des enfants à Byzance ; le second volume examine les chansons, les proverbes, les énigmes, les danses, les gestes, les préjugés et les superstitions des Byzantins. Le premier volume du tome II expose les fêtes séculières, les œuvres de bienfaisance, les carrières ou professions ; enfin, dans un dernier volume, l'auteur parle de l'habillement, des meubles familiaux,

des ustensiles, des femmes publiques ; il y est longuement question de la vie de la femme byzantine en général, tant dans la société que dans les monastères.

Mr. Koukoulé puise directement aux sources, dont il fait un usage très abondant ; soulignons que, pour la première fois, il utilise largement les témoignages des Pères de l'Église et des textes hagiographiques, dont il démontre l'importance pour la connaissance de la vie et de la civilisation byzantines, comme celle-ci avait été prouvée déjà pour la connaissance des coutumes ethniques par l'ouvrage du Père Tougard : « Quid ad profanos mores dignoscendos conferunt augendaque Lexica conferunt acta sanctorum ». Dans d'autres chapitres de l'ouvrage, l'influence bienfaisante de l'Église et des personnages ecclésiastiques, à l'époque byzantine, est aussi bien mise en relief ; lorsqu'il est traité de la bienfaisance en particulier, il y a une occasion d'observer de plus près les hommes d'Église. Cette intervention heureuse de l'Église dans la société apparaît également en faveur des femmes de mœurs relâchées, dont elle a assumé la protection.

A travers bien des pages de l'ouvrage, on peut noter également combien influèrent sur les matières d'enseignement à Byzance saint Jean Chrysostome et les Trois Hiérarques, dont les principes pédagogiques formèrent les Grecs jusqu'au dernier siècle. L'auteur, connaisseur du monde grec ancien et moderne, au long de ses développements, réussit, d'une part, à relier des coutumes byzantines bien déterminées à d'anciens usages grecs, comme d'autre part à faire remonter l'origine de beaucoup d'usages néo-grecs jusqu'à l'époque byzantine. Il montre ainsi l'inséparable unité de l'hellénisme à travers les siècles.

Le travail de Mr. Koukoulé n'a pas son pareil, ni en Grèce, ni en Occident ; c'est pourquoi, clairement et méthodiquement composé, il sera lu, j'en suis sûr, avec beaucoup de satisfaction et de profit.

L'auteur, déjà connu par beaucoup d'autres recherches relatives à la vie des Byzantins, 'atteindra par le présent ouvrage, fruit de longues années de travail, une place de choix parmi les suivants. Il faut témoigner d'une grande reconnaissance à l'Institut Français d'Athènes pour avoir entrepris son édition ; cette institution entretient si heureusment les relations intellectuelles franco-helléniques. Le signataire de ces lignes formule un souhait, pour le bien de la science et pour la justification du monde byzantin. Puisse l'édition des trois autres tomes de ce précieux ouvrage ne pas tarder ; ils seront, il en est sûr, également instructifs et sérieux.

P. Bratsiotis.

W. H. Worrell. — A Short Account of the Copts. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1945 ; in-8, XI-55 p.

Courte histoire de l'Église copte en Égypte et des influences grecques et arabes qui lui ont donné ses caractéristiques propres.

Bertold Spuler. — Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt. « Bücher des Wissens », Band 6. Wiesbaden, Metopen-Verlag, 1948 ; in-8, 180 p.

L'A., professeur de philologie et d'histoire orientale à l'université de Göttingen, a écrit depuis plusieurs années la chronique fort bien documentée des Églises orientales dans la *Internationale kirchliche Zeitschrift* des vieux-catholiques. Il était donc bien qualifié pour donner un exposé succinct de leur état actuel, tout en tenant compte du développement historique dont il le fait précéder. Actuellement, surtout derrière le rideau de fer, l'état des Églises orthodoxes est fortement influencé par la conjoncture politique telle qu'elle a été créée par le communisme. Celui-ci les soumet à une épreuve qu'elles n'ont jamais connue, pas même sous les Turcs. L'A. ne cache pas qu'il est impossible de prévoir le développement ultérieur et accentue à bon droit les résultats du mouvement athée dans l'U. R. S. S. D. I. D.

Sir George Hill. — A History of Cyprus. Vol II. The Frankish Period 1192-1432 et Vol. III. The Frankish Period 1432-1571. Cambridge, University Press, 1948 ; gr. in-8, XL-1198 p., ill. ; 55 s.

A cause de sa position stratégique, l'île de Chypre a connu l'histoire mouvementée du va-et-vient de ses colonisateurs et de ses conquérants, qui se servent d'elle pour des conquêtes plus vastes. Ainsi les anciens Grecs, Phéniciens, Assyriens, Égyptiens, Romains occupent successisivement l'île ; de ceux-ci l'A. a parlé dans le premier volume. Le deuxième et le troisième volume sont consacrés à l'histoire de l'île sous l'occupation franque, d'abord des Lusignan jusqu'en 1489, puis des Vénitiens jusqu'à la conquête turque en 1571. A elle, succédera l'occupation des Anglais en 1878. Après la tempête anglo-normande de Richard-Cœur-de-Lion, l'île fut incorporée dans le système féodal avec les *Assises de Jérusalem* comme base juridique ; les Vénitiens y introduisirent une réorganisation complète de l'administration. L'A. a pu consulter, pendant les trente ans qu'il a préparé cette histoire, beaucoup de livres et de brochures rares et il a profité amplement des matériaux rassemblés avec grande vénération par le comte Louis de Mas Latrie. Puis, grâce surtout aux livres et chroniques de Marino Sanudo, Machairas, Amadi, Florio Boustron, Strambaldi, Georges Boustron, Étienne de Lusignan O. P. et aux sources diplomatiques assez nombreuses, M. Hill a pu constituer un *standardwork* pour l'histoire de l'île *heureuse*. C'est d'abord une parade pittoresque des personnalités marquantes — rois, gouverneurs et leurs principaux collaborateurs civils et ecclésiastiques ; ensuite l'histoire militaire et économique y joue un rôle important. Les derniers chapitres sont consacrés aux relations entre les deux Églises, latine et grecque, et à la littérature et aux arts. L'A. résume bien la situation religieuse (p. 1041) : « Facilement soumis et exploités qu'ils étaient sous d'autres aspects, les Chypriotes

quand on en arriva à attaquer leurs institutions religieuses, montrèrent une fois de plus la même obstination qu'ils avaient mise à défendre l'autocéphalie de leur Église contre les assauts d'Antioche. Les différences entre les Églises grecque et latine peuvent avoir été inconciliables ; mais s'il y avait quelque chance d'union, les agents de Siège romain étaient trop souvent dépourvus de tact, quoique dévôts sincères ; c'étaient les derniers à pouvoir trouver un pont pour franchir la brèche, spécialement quand ils avaient affaire à des opposants d'un caractère tout-à-fait semblable au leur. La puissance de résistance passive des Grecs, le bon sens montré à l'occasion par les papes pour restreindre les extravagances de leurs représentants, la tendance également remarquable des rois et des régents pour empêcher la destruction complète de l'Église de leurs sujets grecs, la reviviscence du nationalisme chypriote au temps d'Hélène Paléologue, ces facteurs devraient suffire pour expliquer l'éventuelle disparition du catholicisme romain de l'île, même si la politique turque n'en avait décrété l'expulsion ». Un index très détaillé des deux volumes exécutés avec tous les soins possibles se trouve à la fin du troisième volume. Remarquons (p. 3) que l'abbaye de N.-D. de Tyr à Nicosie ne fut pas la seule *nunnery* des Latins du temps des Lusignan ; il y en eut encore d'autres : celles de sainte Anne, de saint Théodore, de saint Lazare (à distinguer de N. D. de Tyr ; p. 247, n. 1) indiquées déjà par Hackett. Le nom de famille de l'abbé Henri de Beaulieu est Chappe (pas Tape, lecture d'Amadi), nom bien connu alors en Chypre (p. 238). Il figure tel comme témoin dans l'acte du 14 mai 1306 (date qui manque dans le texte français publié trois fois par Mas Latrie, d'abord dans la *Revue des questions historiques* 43 (1888) 738-541, mais qui est indiqué dans la version latine des *Miscellanea Instrumenta* 402 des Archives du Vatican. Cette convention entre le roi Henri II et son frère Amauri fut ratifiée par le roi le 31 janvier 1307 devant les notaires *Nicolaus de Rais* (un des quatre qui avaient écrit une copie de l'acte du 14 mai 1306 ; les autres sont appelés : Petrus Stornellus, Novellus de Vincentia et Michael de Acon) et *Jacobus Harditus* en double exemplaire signé chaque fois par l'autre partie dont un pour le roi et l'autre pour son frère, le gouverneur de Tyr.

D. I. D.

J. Salvini. — Le diocèse de Poitiers à la fin du moyen âge (1346-1560). (Publications de l'Univ. de Poitiers ; Sér. Ét. nat., I), Poitiers, Presses universitaires, 1946 ; in-8, 106 p.

L'intéressante monographie de l'archiviste de la Vienne sur le diocèse de Poitiers à la fin du moyen âge nous décrit la période de crise qui forme en quelque sorte la charnière entre les moyen âge et les temps modernes. C'est un aperçu d'ensemble, une sorte de vue « cavalière » du terroir poitevin et de ses vicissitudes pendant deux siècles. Bourrée de faits précis, de documents inédits, de détails savoureux, évocateurs des mœurs du temps, cette tranche de petite histoire est d'une lecture attachante, bien que d'intérêt limité.

P. H.

Z. Ligers. — Histoire des villes de Lettonie et d'Esthonie. Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; in-8, 225 p., 380 fr.

L'A. est originaire de Lettonie, — son portrait figure en première place dans ce livre — il connaît toute la bibliographie concernant les pays baltes, et il applique cette science à chacune (ou à la plupart du moins) des villes de ces contrées. De très belles planches accompagnent ces monographies. Le travail s'arrête malheureusement a la fin du XVIIIe siècle. Il est aussi à regretter que seuls les points de vue administratifs et économiques ont été envisagés : cela décolore un peu l'histoire si mouvementée de ces pays baltes. Mais telle quelle cette étude contribue à faire connaître ce coin du monde qui a joué jadis un rôle important dans les rapports entre Orient et Occident, où se touchaient des mentalités si diverses et qui devrait pouvoir être un pont entre hommes pour mieux se comprendre. Peut-être l'avenir réserve-t-il un tel sort à ces provinces de la Russie future. A. DE LILIENFELD.

Th. Delleman. — Kerken in Nederland. Aalten, Uitgeverij de Graafschap, 1946 ; in-8, 115 p.

Un précieux petit volume d'un Réformé sur le christianisme multiforme aux Pays-Bas. En dernier lieu (à la seizième place) il y est aussi fait mention de l'Église catholique dont le nombre de fidèle est évalué ici à 3.500.000 c. à. d. 43 % de la population totale. D. T. S.

Dr. W. J. Kooiman. — De Nederlandsche Luthersche gemeenten in Noord-Amerika 1649-1772. Amsterdam, ten Have, 1946 ; in-8, 78 p.

Un discours inaugural captivant, fait à l'Université d'Amsterdam, qui traite de l'histoire peu connue des premières communautés luthériennes néerlandaises en Amérique du Nord, fondées sur la petite île à l'embouchure du Hudson River, que les Hollandais avaient achetée aux Peaux-Rouges pour soixante florins et « où bat maintenant le cœur du monde ». Ce morceau d'histoire ecclésiastique, cosmopolite et par là assez compliqué (Suédois, Allemands, Norvégiens, Danois et Finnois y sont également mêlés) est fort instructif. Un grand nombre de notes rendent cette étude encore plus attrayante. D. T. S.

Hendrik Bartels. — Tien jaren strijd om een belijdende Kerk. De N. H. K. van 1929 tot 1939. La Haye, van Stockum, 1946 ; in-8, 337 p.

En 1816, la vie de l'Église Réformée aux Pays-Bas fut réglementée et relativement étatisée par un décret de Guillaume I. Originairement, celui-ci ne souleva guère d'inquiétude parmi les intéressés, et si ultérieurement des réactions plus énergiques se produisirent, le décret n'entraîna guère de notables changements jusqu'en 1938. Ce livre fait l'historique

des années 1929-1939 où les fondements de l'organisation de 1816 sont de plus en plus ébranlés et où de nouvelles perspectives s'ouvrent.

D. T. S.

Erich Schick. — Kirchengeschichte Russlands. 1. Teil : Von den Anfängen bis zur Zeit Peters des Gr. Bâle, Maier, s. d. ; in-8, 288 p.

L'A. a voulu appeler son livre une « histoire ». Il eut été mieux de le présenter comme quelques aperçus de certains faits historiques et spirituels en Russie. Ses sources sont œuvres d'auteurs bien connus des lecteurs d'Irénikon tels que Fritz Lieb, Wunderle, Hackel, Holl, Smolitsch, N. Arseniev avec les articles relatifs aux questions des grandes encyclopédies protestantes. Y entrent de plus Will Erich Peukert avec sa « Pansophie » et ses « Rosenkreutzer », Möller van den Bruck, « Das Dritte Reich », Fülöp-Miller, Kobilinski-Ellis,Grass, sans omettre Wilhelm Gutzkow, « Der Zauberer von Rom ». Malgré le caractère hétérogène de l'ouvrage qui se trahit déjà rien que par cette liste d'auteurs, le livre n'est pas dépourvu d'un sens réaliste de l'orthodoxie religieuse russe. D. B. S.

Gordon Schaefer. — Russian Zone. Londres, Allen et Unwin, 1947 ; in-8, 192 p.

Journaliste de profession, l'A. a passé dix semaines derrière le rideau de fer. Il a parcouru le pays en tous sens et a parlé avec les gens les plus divers. Et nous avons ici le résultat de son enquête.

« Parlez à un ardent anti-fasciste, et il vous persuadera que la nouvelle Allemagne est presque née. Passez une heure chez le barbier à écouter les conversations, et vous croirez que ce peuple est impossible à racheter. Examinez comment les soviétiques aident l'Allemagne à se remettre sur pied, et vous serez éperdu d'admiration pour de tels efforts. Cherchez à comprendre certains actes de l'administration et les nuisances qui en résultent, et vous vous demanderez comment l'URSS permet que ses efforts généreux soient ainsi contrecarrés par ses propres administrateurs... » Partout on trouve de tels contrastes, mais en somme l'A. est extrêmement impressionné par les résultats acquis par l'administration générale de la Zone soviétique. Les Russes obtiennent les résultats cherchés par une suite rigoureuse de mesures d'autorité qui ne plaisent pas aux anciens possédants mais qui sont « dans l'intérêt général ». Ils ne veulent pas de « démocratie occidentale » parce que, pensent-ils, cela engendrera la discussion, la faiblesse et le désordre. C'est pourquoi ils appuient la demande allemande en faveur d'un Reich uni. Et si les Alliés refusent, conclut l'A., l'URSS aura gagné l'opinion publique allemande ; elle aura réussi à obtenir, sinon l'amour des Allemands, au moins leur confiance et leur future clientèle. A.

David J. Dallin. — The Real Soviet Russia. Translated from the Russian by JOSEPH SHAPLEN. Londres, Hollis et C., 1947 ; in-12, VIII-302 p.

Id. — La vraie Russie des Soviets Traduction de l'anglais en français par C. NAUDIN. Paris, Plon, 1948 ; in-12, III-314 p.

L'auteur de ce livre est une espèce d'ancêtre idéologique de Kravchenko. Comme lui, il a été communiste dès la première heure ; comme lui, il a milité pour hisser les communistes au pouvoir ; comme lui, il a vu ce que cela a donné dans la pratique ; comme lui, il a été membre du Soviet de Moscou ; et comme son prédécesseur retentissant et irascible, il a choisi la liberté, et cela bien avant Kravtchenko. Et maintenant, la main sur le cœur et les yeux levés au ciel, il proclame à tous les vents qu'il « n'a pas voulu cela », c'est-à-dire la situation actuelle de la Russie des Soviets. MM. Dallin, Kravtchenko et consorts auraient dû réfléchir un peu plus quand ils aidèrent de toutes leurs forces les communistes à arriver aux leviers de commande, car ils sont responsables de la situation qu'ils déplorent aujourd'hui. Il est vrai, qu'on peut dire à leur décharge qu'ils se repentent aujourd'hui de leur naïveté de jadis et qu'ils essaient de réparer leurs péchés de jeunesse en disant maintenant ce qu'ils auraient dû prédire jadis. — Voici le jugement que M. Dallin porte sur « la vraie Russie des Soviets » : « Après une période de trente années, la grande expérience soviétique a réussi d'une manière tout à fait inattendue : elle a débuté par une négation passionnée de la démocratie politique sous prétexte qu'une telle démocratie barre la route à un système de justice sociale. Le nouveau régime a aboli les libertés afin d'éliminer la division de la société en classes supérieures et inférieures. Il s'est avéré heureux au début et malheureux par la suite : les droits et la liberté individuels ont été sacrifiés, mais le nouveau type de la société qui a émergé a été l'opposé de la justice sociale. Une nouvelle société avec classes a été créée, qui n'est pas supérieure moralement et matériellement à ses prédécesseurs historiques. Elle est devenue une grande nation organisée dans laquelle chaque citoyen a sa petite fonction et ses devoirs économiques bien établis, sans droits politiques et sans sécurité personnelle. Elle approche des limites d'une machine perfectionnée mise en marche d'en haut et allant dans une direction prescrite... ses pignons tournent, — mais son grand défaut est d'être construite non de briques mais d'êtres vivants » (p. 310). — A l'heure où tant d'hommes ont l'expérience vivante de la politique des revendications sociales modernes, il n'est pas sans intérêt de tenir compte de témoignages comme celui de l'auteur du présent livre : il démontre qu'il ne suffit pas d'avoir un grand désir de justice sociale distributive — comme l'ont eu les premiers pionniers du communisme — et que cet idéal doit s'accompagner d'une sagesse équilibrée, théorique et pratique, dynamique et psychologique, sans quoi il n'y a pas de révolution utile. A.

L.-Frédéric Jaccard. — Saint-Cyran, précurseur de Pascal, d'après les sources manuscrites et imprimées des grandes bibliothèques de Paris. Lausanne, Éd. La Concorde, 2e éd. 1945 ; in-8, 348 p.

Le personnage de Saint-Cyran continue d'attirer les chercheurs. Un professeur protestant de Genève est à son tour appelé à traiter le sujet. Le titre semblait annoncer une étude objective. Or nous voici en présence d'une apologie rédigée en un style de polémique parfois violente. Ce dernier aspect de l'ouvrage le rendra désagréable à plus d'un lecteur. L'on pourra en effet convenir que Saint-Cyran a parfois pâti d'un manque de sympathie réelle de la part d'auteurs catholiques : Bremond ne paraît pas avoir résolu le cas de Saint-Cyran en faisant appel à la psychologie pathologique. C'est dire qu'il y avait place pour une étude irénique qui eût été bien accueillie. Or voici qu'après d'autres, M. Orcibal vient de nous donner une étude magistrale sur Saint-Cyran, dont nous n'avons encore pris connaissance qu'à travers les recensions, mais qui semble devoir marquer une étape décisive. Ce ne saurait être le cas de cet ouvrage, en raison d'un esprit trop passionnément partisan qui nous paraît fausser l'histoire. Notons qu'aucun personnage du renouveau catholique ne trouve grâce devant la critique de notre auteur. Saint-Cyran lui-même ne lui est sympathique que dans la mesure où il paraît en accord avec les intentions transcendantales des réformateurs. Il ne sera toutefois pas indifférent d'avoir ce point de vue protestant sur l'animateur du jansénisme.

D. H. M.

F. Heiler. — Alfred Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus Munich, Erasmus verlag, 1947 ; in-8, 252 p.

La finale surtout de ce livre est assez pathétique, voir d'allure prophétique ou, du moins, visionnaire. Un *Papa Angelico* de l'avenir y apparaît priant, « au nom de l'Église et de l'Esprit, le grand *Confiteor* pour les péchés de l'Église constitutionnelle, qni s'était opposée à l'opération libre de l'Esprit de Dieu » (p. 239). Et ce pape angélique annulera les anathèmes prononcés par ses prédécesseurs contre les chercheurs de la vérité, dont Loisy. Les jugements contenus dans ce livre ne nous font pas l'impression de briller particulièrement par leur objectivité. L'A. se rend-il bien compte de la gravité de certains d'entre eux, p. ex. là où il accuse Pie X d'être le grand coupable du fait que Loisy s'écarta de la foi chrétienne (p. 77) ? Et pour ce qui concerne les mesures d'abord indirectes et hésitantes du cardinal Richard, Heiler n'en expose-t-il pas lui-même les causes en nous mettant devant l'attitude, pour le moins équivoque, qu'adopta à un certain moment le fameux bibliste français (il s'agit de la question de la célébration de la messe, cfr p. 72) ? Les paroles de Pie X citées à la p. 73, nous semblent à ce propos entièrement *ad rem*, comme d'ailleurs l'A. lui-même parle de la « clairvoyance télépathique » de ce pape quant à la façon dont il a prévu la portée désastreuse de la philosophie religieuse de M. Loisy (p. 76). Ce livre est passionné, mais non passionnant ; il est trop sentimental pour cela. En plus, il est tendancieux. Contrairement à ce que présume l'A. (p. 230), nous ne croyons pas que si les bombes n'avaient pas empêché son ouvrage de paraître en 1944, les gestapistes auraient eu des objections à le faire circuler.

D. T. S.

Florence Higham. — Frederick Denison Maurice. Londres, SCM Press, 1947 ; in-12, 128 pp.

Au début du siècle passé, une pléiade d'hommes remarquables illustrait l'Église anglicane : Froude, Keble, Pusey, Newman et bien d'autres. Parmi eux, le F. D. Maurice à joué un grand rôle, mais un rôle un peu à part, moins spectaculaire, mais non moins fécond. « Pendant l'hiver de 1846 les jeunes étudiants qui allaient au cours de *Lincoln's Inn* et ceux qui entraient à la chapelle au moment de l'office, sentaient que leur nouveau chapelain « n'était pas un homme comme un autre ». Et très vite ils comprirent que « ne pas assister à ces services du matin c'était comme s'ils n'avaient pas eu leur nourriture habituelle ou n'avaient pas mis une chemise propre ce matin-là ». Qand le Père Maurice prêchait on sentait que sa voie calme et grave vous pénétrait entièrement et que ses considérations vous donnaient vraiment une force et une joie pour toute la journée à venir » (p. 5). De telle hommes sont rares, et c'est pourquoi un livre comme celui qui narre sa vie est d'une valeur et d'un enseignement précieux. A.

Nina Gourfinkel. — Tolstoï sans tolstoïsme. (Coll. La condition humaine). Paris, Éd. du Seuil, 1946 ; in-12, 186 p.

On a déjà tant écrit sur le comte L. Tolstoï ! Sa propre famille, ses secrétaires ont publié tant de souvenirs, de correspondances, de journaux intimes que la physionomie de l'illustre écrivain nous en paraît de plus en plus énigmatique. Pour N. G., Tolstoï n'est ni le vieillard auréolé de sagesse, ni le révolutionnaire généreux, ni le prophète désintéressé, ni même l'artiste inspiré que l'on se figure. D'un tel réquisitoire, le héros ou la victime sort bien petit. Ce qui est évident, dans l'œuvre de Tolstoï, c'est son procédé de « réduction à l'ordinaire ». Par exemple il désignera le calice, dans une liturgie, par le mot de *tasse*, un vêtement liturgique du prêtre, par *sac*. Appliqué à des choses respectables, à l'amour conjugal, à l'héroïsme patrial, aux choses religieuses, ce procédé qui avilit bien plus que le réalisme, produit un effet de malaise. Si l'on adopte le jugement de N. G. — et elle apporte des textes, des traits comme preuves — on ne conservera pas grande estime à ce grand homme. Il faudra lire ce réquisitoire. D. Th. Bt.

Maurice Kues. — Tolstoï vivant. Genève, Éd. Mont-Blanc, 1945 ; in-8, 252 p., 16 ppl. photographiques.

L'auteur a connu Tolstoï pendant de longues années ; il fut précepteur d'un des enfants Tolstoï à Iasnaïa-Poliana. On pourrait intituler son ouvrage : Roman d'un écrivain russe. Rien d'une biographie chronologique et complète ; mais tout d'un tableau vivant, d'un drame familial : celui du ménage Tolstoï. Le comte et la comtesse avaient une conception radicalement opposée de la vie, des hommes, des devoirs sociaux et de l'appli-

cation des principes tolstoïens. M. K. prend parti pour le comte, part en guerre contre tout détracteur, accuse principalement ce Tchertkov, que d'aucuns considèrent comme le mauvais génie de l'écrivain, et qui a dirigé l'édition monumentale des œuvres de T., en 90 vol. imprimés par les Éditions de l'État soviétique. Parce que l'on pénètre ici dans l'intimité de la vie familiale de Tolstoï, on saisit mieux ce qui a pu faire naître ce drame de famille. Il nous semble toutefois que M. K. eût mieux servi la mémoire de son idole en nous laissant également voir les défauts, les déficiences de l'homme. N'est-ce pas là, en effet, le moyen de concilier détracteurs et panégyristes : nous peindre Tolstoï exactement comme il était et non pas à travers une vision personnelle ? M. K. en avouant, dès le début de son œuvre, l'état de son esprit à sa première rencontre avec le maître, a été sincère, bien entendu, mais a affaibli à nos yeux la valeur de son jugement. On lira cette œuvre pour tous les détails nouveaux mais aussi pour l'analyse de la doctrine morale, l'évangélisme, de Tolstoï. D. Th. Bt.

Saint-Just, théoricien de la Révolution. Introd., notes et choix de textes par CHARLES VELLAY. Monaco, Éd. Jaspard, 1946 ; in-12, 276 p.

Dans toutes les crises et révolutions qui se produisent, on trouve deux sortes d'hommes : les théoriciens désintéressés et les réalisateurs avides. Il est rare de rencontrer un théoricien qui soit à la fois réalisateur et intéressé. Saint-Just appartient à cette catégorie-là. Il cherche à se rendre compte, par la raison, des événements qui se produisent devant ses yeux, et, en plus, il prétend y prendre une part active et façonner ces événements suivant des théories préconçues. A.

R. H. A. Flachère. — Monseigneur de Guébriant. Le Missonnaire. Préface du duc de Broglie. Lettre liminaire du R. P. Robert, Supérieur général des Missions Étrangères. Paris, Plon, 1946 ; in-8, 588 p.

Mgr de Guébriant, qui mourut Supérieur général des Missions Étrangères de Paris, avait été missionnaire en Chine depuis 1885. Le présent volume est consacré à sa vie de missionnaire jusqu'en 1910, où il devint premier Vicaire Apostolique de Kien Tchang. Cette lecture est des plus attachantes et des plus instructives, qui nous met en contact avec celui que Pie XI appela « le grand plus missionnaire des temps modernes ». Mais ce qui retiendra surtout l'attention, c'est qu'elle s'est déroulée en un temps qui vit les dernières persécutions fomentées ouvertement ou soutenues sous main par le gouvernement impérial chinois contre la religion chrétiennes. D'autre part elle nous montre le régime du protectorat français pour les missionnaires en plein exercice. Le P. de Guébriant se rendait bien compte de ce qu'avait de délicat la situation d'un apôtre qui se devait sans restrictions à ses fidèles chinois et qui était forcé de s'appuyer sur une autorité politique étrangère. Et l'on comprend combien il faut rendre grâce à la Providence pour avoir amené par les événements la solution de ce

problème. Désormais l'Église de Chine sera vraiment chinoise et ne se présentera plus dans ce pays comme un corps étranger tout au plus toléré à cause de la force des étrangers qui se disaient ses protecteurs. Mgr de Guébriant a été un des agents suscités par Dieu pour cette transformation. Et ce volume nous montre comment s'est posé à lui le problème de « l'adaptation », problème qui n'a encore reçu qu'un commencement de solution. H. E. M.

Léopold Levaux. — Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne. (1877-1940) Bruxelles, Éditions Universitaires, 1948 ; in-8, 468 p.

Cette vie du P. Lebbe est en même temps le pieux témoignage d'un ami intime du missionnaire, un panégyrique de sa conduite toujours droite et loyale, et la légitimation de la nouvelle méthode d'apostolat inaugurée par lui au milieu d'incompréhension et d'opposition. Cette méthode de chritianisation par les indigènes eux-mêmes est naturellement applicable à d'autres champs d'apostolat parmi les païens ou les régions déchristianisées, et acquiert par là une importance toute spéciale. Si la trame de la vie héroïque du P. Lebbe est parfois ralentie et alourdie par tant de préoccupations de l'auteur, cependant la personnalité du missionnaire et l'élévation de ses initiatives, la « sainteté » de sa vie, comme dit l'auteur n'en reçoit que plus de relief. — L'amitié de M. Levaux pour le P. L. date de l'époque où celui-ci, exilé de Chine pour son esprit entreprenant, avait trouvé un refuge à Liège et à Verviers auprès de l'abbé Boland, le futur fondateur des Auxiliaires des Missions. Le P. Lebbe recueillait alors des étudiants chinois d'Europe et leur faisait faire des études universitaires, malgré l'insuffisance des ressources nécessaires à cette tâche. Un groupe d'amis lui vient en aide et, non content de subvenir aux étudiants, trouva le moyen de toucher le Cardinal van Rossum, Préfet de la Propagande à Rome. C'est ici le tournant de l'histoire du P. Lebbe, dont l'activité en Chine de 1901 à 1920, quoique merveilleusement féconde, avait été contrecarrée et méconnue parce qu'il préconisait la création d'un clergé et même d'un épiscopat indigène. Le secret de son influence sur les chrétiens et les païens en Chine était précisément qu'il s'était incorporé à ce peuple par la langue, la mentalité et les aspirations de la communauté de Tien-tsin, où il fût vicaire général de son évêque et ensuite simple curé de campagne et finalement fut obligé de quitter le diocèse et ses chères ouailles. — Le revirement se produisit durant son séjour en Belgique, lorsque S. S. Pie XI, qui avait recommandé déjà la formation d'un clergé indigène dans les missions, après avoir eu connaissance de l'œuvre du P. Lebbe, voulut y donner une sanction solennelle en consacrant en une fois six évêques chinois dans la Basilique de Saint Pierre à Rome, le 28 octobre 1926. Le P. Lebbe pût assister à cette touchante cérémonie et, bientôt après, invité par un des nouveaux évêques, il retournait en Chine, y prenait la naturalisation chinoise et fondait une congrégation religieuse chinoise, dans laquelle il ferait lui-même profession et dont il serait nommé abbé.

Cette fondation se développera très vite et aura une grande influence sur l'extension de l'apostolat en Chine. Le P. Lebbe sortira cependant de sa retraite et quittera le monastère des Béatitudes pour secourir les soldats chinois dans la guerre de libération contre le Japon. C'est là qu'il succombe et meurt à la tâche en 1940. — L'admiration communicative de l'auteur pour son ami ne l'empêche pas de juger équitablement des hommes et des événements, d'apporter une riche documentation relative à cette histoire et de remettre continuellement sous les yeux de ses lecteurs combien il est nécessaire pour le succès de l'apostolat de se rapprocher des âmes à gagner au Christ et de se faire aimer d'elles. D. T. B.

RELATIONS.

'Ιωάννης Καρμίρης. — Μητροφάνης ὁ Κριτοποῦλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκιδιδομένη. Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη. 1. Athènes 1937, in-8, 303 p.

—. *'Επιστημονικὸν μνημόσυνον Κωνσταντίνου Δυοβουνιώτου* (1872-1943). Athènes, 1946, in-8, 51 p.

—. *'Η διαίρεσις τῆς 'Εκκλησίας καὶ αἱ ἑνωτικαὶ προσπαθείαι.* Extrait de *Νέα Σιών*, 1946, 22 p.

—. *'Επιβεβλημένη διόρθωσις. 'Η περὶ τῶν ἐσχάτων δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Πατριάρχου 'Ιεροσολύμων Δοσιθέου.* Extrait de *Νέα Σιών*, 1945, 22 p.

—. *'Η ἀποδιδομένη εἰς τὸν Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγον λατινικὴ ὁμολογία πίστεως τοῦ* 1274. Extrait de *'Αρχεῖον 'εκκλησιαστικοῦ καὶ Κανονικοῦ Δικαίου* 1947, 23 p.

Avec Métrophane Critopoulos commence une première tentative de rapprochement entre les orthodoxes et les protestants. Envoyé par le patriarche de Constantinople en Occident « pour visiter les églises et escholes d'Europe occidentale, afin que, par longue conversation, hantise avec les gens doctes et lecture de nos livres, ayant recognu ce qui est de la doctrine preschée et enseignée en nos églises... et qu'il recerchoit et désiroit quelque moyen d'union des églises grecques et orientales avec les églises d'Europe et occidentales (p. 144) », comme il le déclarait au consistoire de Genève en octobre 1627. Né à Berrhée en Macédoine en 1589, Métrophane fut ordonné prêtre par Cyrille Loukaris en 1617 et envoyé en 1623 en Angleterre où il fut reçu par le roi Jacques et l'archevêque Abbot de Cantorbéry. Il séjourna au Balliol College d'Oxford, ensuite il se rend en 1627 en Allemagne où il visite divers centres luthériens, puis en Suisse où il prend contact avec les calvinistes. Après un séjour de plus de deux ans à Venise il rentre à Constantinople. Partout il fut reçu avec beaucoup de charité et d'honneur. Une de ses grandes préoccupations fut de rassembler beaucoup de livres qui arriveront finalement dans la bibliothèque du patriar-

cat d'Alexandrie dont Critopoulos occupa le siège de 1636 à 1639, date de sa mort. Ces livres lui furent souvent donnés, comme le dit Rieder « *ut errores suos quos Graeci cum Latinis adhuc communes habent, vere agnoscant et corrigant* » (p. 153). L'A. avoue que ses recherches ne l'ont pas éclairé autant qu'il aurait voulu sur l'activité unioniste de Critopoulos. Dans la deuxième partie, il édite une grande partie de la correspondance du prêtre grec ; elle se réfère surtout à ses voyages et à ses livres.

Dans la brochure dédiée à la mémoire du professeur Dyovouniotis, l'A. retrace son activité très riche dans le domaine de la théologie et de l'histoire ecclésiastique, et y ajoute une liste complète de ses publications.

Dans les deux extraits de *Νεὰ Σιών* l'A. reproduit d'abord une conférence sur la division de l'Église et les efforts unionistiques, puis il nous donne un exposé de la doctrine *de extremis* du patriarche Dosithée de Jérusalem d'après la profession de foi de 1690 qui « corrige » celle trop latinophrone de 1672, la seule citée ordinairement.

Le dernier extrait concerne la profession de foi de Michel VIII de 1274 mise en parallèle avec celle d'une lettre de Léon IX à Pierre d'Antioche et avec celle des *Statuta Ecclesiae antiquae*. L'A. veut démontrer le caractère trop latin de cette profession de foi et conclut que l'union des Églises ne doit pas se faire de cette façon, Comme on le sait, l'empereur fut excommunié par les deux Églises. D. I. D.

K. L. Garrick Smith. — The Church and the Churches. A Book on Christian Unity. Londres, S. C. M., 1948 ; in-12, 158 p.

Voici un petit livre qui dessinne sommairement et intelligemment le visages des principales confessions chrétiennes d'Angleterre, dans ce qu'elles ont de commun aussi bien que dans leurs messages propres, où le culte a une grande part ; le catholicisme y figure dans son accep - tion œcuménique seulement. Le tout est présenté avec tant de sympathie qu'on se demande à laquelle des confessions appartient l'A. (à la méthodiste, peut-être, p. 147), chacune d'elles n'étant pour lui qu'une des expressions inadéquates du Message chrétien, lesquelles ne devront pas disparaître dans l'Unité finale, mais s'y développer dans l'harmonie... On y atteindra d'une façon qui reste un peu vague pour la bonne raison que le Seigneur n'aurait demandé à ses disciples aucune orthodoxie, génératrice de divisions toujours, mais seulement l'Amour. D. C. L.

Jean-Pierre Trossen. — Les relations du Patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718). Pont. Inst. Orientalium Studiorum). Luxembourg, Herman, 1948 ; in-8, XII-228 p., 6 planches de documents.

Histoire d'un épisode du mouvement qui, entre les XVIe et XVIIe siècles, a amené la constitution des diverses Églises unies. La lecture de ces pages est instructive parce qu'elle nous montre les moyens mis en œuvre pour arriver à ces résultats et les obstacles rencontrés. On constatera que

les rivalités entre familles religieuses et même entre les différentes parties d'une même famille n'ont pas constitué les moindres. H. E.

Michel de Taube. — Rome et la Russie avant l'Invasion des Tatares. (IXe-XIIIe siècles). Vol. I : 856-882. Coll. Russie et Chrétienté. Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 174 p. une carte hors texte, 180 fr. fr.

Le savant professeur d'histoire ecclésiastique de la Russie montre que la thèse communément admise, suivant laquelle la conversion des Slaves aurait été faite par Byzance aux IXe et Xe siècles n'est plus soutenable. Avant saint Vladimir, avant même les Apôtres Cyrille et Méthode, une infiltration de peuplades du Danemark et de la Suède, où il y avait des chrétiens, a pénétré dans la région de Kiev et a facilité une première évangélisation venant entièrement de l'Occident. D. T. B.

Vincent McNabb, O. P. — An Old Apostle speaks. With a Memoir by Gerald Vann, O. P. Oxford, Blackfriars, 1946 ; in-12, 62 p., 1 /6.

Le préfacier de cette plaquette rend hommage à son aîné disparu, en traçant la physionomie religieuse de celui-ci. A l'appui, quelques sermons inédits, révélateurs de sa manière douce et subjuguante d'exposition.
D. M. F.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

HEINRICH FALK. — *Wladimir Solowjows Stellung zur katholischen Kirche.* Stimmen der Zeit, août 1949, 421-435.

JÉRÔME HAMER. — *Le Mouvement œcuménique à la croisée des chemins.* Revue Nouvelle, 15 octobre 1949, 270-278 ; 15 novembre, 388-398.

CHARLES JOURNET. — *Propriétés du Corps de l'Église,* Nova et Vetera, juillet-septembre 1949, 254-278.

M. JUGIE. — *L'Union facile avec les orthodoxes?* Unitas (édition française), avril 1949 et Documentation catholique, 11 septembre 1949, 1193-1203.

A. WUYTS, S. T. — *Nouveau droit matrimonial des Orientaux.* Nouvelle Revue théologique, septembre-octobre 1949, 829-839.

Die Grundung der Kongregation zur Förderung der Wiedervereinigung. Catholica Unio, septembre 1949.

LIVRES REÇUS

M. DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Un grand philosophe et sociologue méconnu : Blanc de Saint-Bonnet.* Paris. Beauchesne 1949 ; in-12, 152 p. — P. FERNESSOLE S. C. J., *Sainte Jeanne-Elisabeth Bichier des Anges,* Fondatrice des Filles de la Croix (1773-1838). Ibid.,1948; in-8, 62 p.—P. FERNESSOLE S. C. J., *La Papauté et la Paix de Monde.* Ibid., 1948 ; in-12, 280 p.— Chan. Ch. CORDONNIER, *Monseigneur Fuzet, archevêque de Rouen.* I : Les origines, l'Épiscopat à la Réunion et à Beauvais. Ibid., 1948 ; in-8, 380 p.

J. DE GHELLINCK S. J., *Les Exercices pratiques du « Séminaire » en Théologie.* 3e éd. revue et augm. Paris, Desclée de Brouwer, 1945 ; in-12, XVI-280 p. — Mgr L. CUVELIER, *L'Ancien royaume du Congo.* Ibid., 1946 ; in-8, 360 p., avec pl. et cartes. — J. WU CHING-HIOUNG, *Dom Lou, sa Vie spirituelle.* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Ibid. 1949 ; in-12, 72 p., grav. hors-texte. — D. P. C. LOU TSENG-TSIANG, *La rencontre des Humanités et la découverte de l'Évangile.* Ibid., 1949 ; in-12, 152 p. grav. hors-texte. — J. STIÉNON DU PRÉ, *Sainte Catherine de Bologne* (Coll. « Les Iles »). Ibid., 1948 ; in-8, 236 p.

J.-M. GIESEN, *Die Gemeinschaftsmesse.* Zu ihrem Wesem, ihrer Einführung und ihrer Gestaltung. Préf. de J. Gülden. Ratisbonne, Pustet, 1949 ; in-16, 76 p.— P. E. WAGENHAEUSLER O. E. S. A., *Singet dem Herrn ein neues Lied.* Hilfsbüchlein zum neuen lateinischen Psalterium. Ibid., 1949 ; in-18, 172 p. — R. GUARDINI, *Tod, Auferstehung, Ewigkeit.* Bâle, Hess, 1946 ; in-12, 48 p.,— K. TILLMANN, *Die Liturgie missionarisch gesehen.* Fribourg B., Herder, 1949 ; in-16, 48 p. — H. C. RÜMKE, *Karakter en Aanleg in verband met het Ongeloof,* Amsterdam, ten Have, 1949 ; in-12, 106 p.

C. S. LEWIS, *Le grand Divorce entre le ciel et la terre.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-12, 134 p. 4,50 fr. s. — SONIA E. HOVE, *Plus précieux que l'Or.* Trad. de l'anglais par M. Christen (« L'actualité protestante »). Ibid., 1949 ; in-12, 180 p., 4,50 fr. s. — A. GERBAULT, *Un paradis se meurt* (La race polynésienne). Paris, Éd. Self, 1949 ; in-12, 280 p. — JEAN PÉRUS, *Correspondance Gorki-Tchekov.* Paris, Grasset, 1947 ; in-12, 186 p. — J. A. GONTCHAROV, *Oblomov.* Bruxelles, Éd. « La Boétie », 1946 ; in-8, 596 p. — C. DILLENSCHEIDER C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption.* Haguenau, Maison Saint-Gérard, 1947 ; in-8, XVI-432 p. —

A. AUTIN, *Henri Bremond.* Paris, Lethielleux, 1946 ; in-12, 100 p. — A. MARC, *A hauteur d'homme,* La révolution fédéraliste. Paris, Éd. « Je sers », 240 p., 280 fr. fr. — B. JUST, *Le forçat Mindzenty accuse.* Textes choisis.Paris, Bloud et Gay, 1949 ; in-12, 192 p., 240 fr. fr. — JEANNOT, *La divine Comédie.* Édition augmentée. Paris, Denoël, 1949 ; in-12, 154 p. — R. SPEAIGHT, *Thomas Becquet, le saint assassiné* (Biblioth. chrét. d'hist.) (Trad. de l'angl. par la baronne d'Aiguy). Paris, R. Laffont, 1949 ; in-16, 216 p. — P. A. BOSCHI S. J. — *Nuove questioni matrimoniali.* (2e éd.) Turin, Marietti, 1947 ; in-12, 340 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

Mouvement œcuménique. — *The Ecumenical Review*, 81. — Conférence d'étudiants et dirigeants de missions, 183. — Bourses américaines, 183. — Le Dr. Nolde et l'article 16 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 183-184. — Comité exécutif du Conseil œcuménique, 184, 301. — Rapport du Dr. Visser 't Hooft, 184-185. — Comité mixte, 185. — Impressions sur la conférence d'Amsterdam, 185-188, 302-303, 431. — Le Dr Visser 't Hooft en Amérique, 296. — Conférence contradictoire, 297. — Comité central du Conseil œcuménique, 298-301. — Foi et Constitution, 301-302. — Les *Minutes* de Chichester, 428-429 et cf. 301. — Avis de O. S. Tomkins, 430. — Bibliothèque œcuménique, 430. — P. Evdokimov sur l'évangélisation, 431. — La F. U. A. C. E. à Whitby, 431.

Articles : — O. Tomkins : *Reunion from Above or Below ?*, 79 ; R. S. Bilheimer : *The Forming of the Ecumenical Mind*, 80 ; A. Miller : *Social and Political Factors in Ecumenical Work*, 80 ; H. S. Leiper : *The World Council and the Future*, 185 ; I. Friedberg : *Bossey* : *A New Venture in Ecumenical Co-operation*, 302.

V. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur

P. BLAIMONT, vic. gen. *Cum Permissu Superiorum*

Namurci, 5 decembris 1949.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

R eamy